٢٩٠

فهرست ما فيه

رسالة في حدود الأشياء مختصر في الحكمة رسالة في موضوع النفس رسالة في المعاش

رسالة للكيشي رسالة فارسية في المنطق كتاب في أنواع الحكمة رسالة للكيشي

رسالة خردنامه رسالة جواب نصير في فضل علي رسالة في العشق

مجموعة أولها رسالة الأجوبة وثانيها إيجاز الحكمة
ثم الأسولة

الحمد لله رب العالمین وصلی الله علی سیدنا محمد وآله الطیبین الطاهرین جماعتی از من بیچاره
سوال کردند که چیزی باید که رساله در علم حکمت ریاضی والهی وطبیعی از منطق جمع کنید
اجابت کرده ام انه علی ما یشاء قدیر اما بعد اگر پرسند که جسم چیست
جواب گوییم که گوهر دیداری که طول وعرض وعمق او باشد جوهر چیست جواب
آنچه بذات خود قایمست واصل چیزی باشد وآن ذره باشد که هرگز متجزی نشود سوال
عرض چیست جواب آنچه بجوهر قایمست نه بذات خود سوال روح چیست جواب
جوهر ناپیدا سوال عقل چیست جواب جوهر چالاک سوال نقطه چیست
جواب آنچه بخشش وی فراز آورده یعنی قابل قسمت نباشد سوال خط چیست جواب آنچه میان دو نقطه
بود سوال طبع چیست جواب آمیختن گوهر با یکدیگر سوال مطبوع چیست
جواب آنچه آمیخته شده باشد سوال هیولی چیست جواب مایه هر چیزی
سوال صورت چیست جواب نتیجه هیولی سوال نتیجه چیست جواب
حاصل چیزی بفرمان سوال فصل چیست جواب جدا کننده دو چیزی از یکدیگر
سوال جنس چیست جواب آنچه حصهها بدو پیوندد سوال شخص چیست
جواب جسم گوناگون سوال خاصیت چیست جواب آنکه هر نوعی بدو
شناخته شود سوال علت چیست جواب چون خشم وگریه سوال جسم کثیف چیست

جواب آنکه او را نشیب وفراز ودرازی وپهنا باشد سوال حد روح چیست
جواب بذات خود محدود نیست سوال بچه محدود است جواب بمرتبه سوال
مرتبه او چیست جواب سابقه با بداع بود سوال ابداع چیست جواب
بیرون آوردن چیزی نه از چیزی سوال مکان چیست جواب دارای چیزی
سوال زمان چیست جواب گشتن افلاک سوال افلاک چیست جواب
جنبش واجرام بر یک حال سوال فانی چیست جواب مرده سوال باقی چیست
جواب زندگی سوال علت فنا چیست جواب متضاد سوال جنبش برتر یا آرام
جواب اندر اجسام جنبش برتر از آرام واندر ارواح آرام برتر از جنبش سوال
روح آرامیده تر کدام باشد جواب آنکه سابق تر بود با بداع سوال جسم آرامیده
کدام باشد جواب خاک وباد وآب آتش سوال آتش از اجنبان می بینم
جواب آری لیکن باتصال کواکب همی جنبند نه بذات خویش سوال سخن چیست
جواب آوازیست بحروف مرکب کرده سوال سخن راست چیست جواب
آنچه بمعنی موافقه بود سوال ایجاب چیست جواب گفتاری که شاید بود وآن ممکن
شاید که بباشد سوال فکرت چیست جواب صورت کردن جان سوال
جان چیست جواب گوهر بسیط که او را چونی وچگونگی وزمان ومکان نیست واز زمان
ومکان نیست سوال گوهر بسیط را جای چیست جواب آنجا که هیچ مرکز نبود
سوال مرکز چیست جواب آنکه دو چیز گوشه بهم کرده اند سوال علم چیست
جواب جایگیر شدن بر هر چه تحت تست سوال توحید چیست جواب معرفت
سوال معرفت چیست جواب شناختن جان سوال نتیجه چیست جواب

لطیفتر سوزنده تر از آتش زمین زیرا که حرارتی بادی نیز درو آمیخته است س چشمهای آب
از جهت آبهای دریاها و بارانها که اندر وادی گرد آید پس اندران وادیها بزمین فرو شود
و بجانب دیگر بیرون آید انرا چشمه نام نهند و باشد که دو سه جایگاه بدر آید و سوراخ کند
و ازان چشمها رودها پیدا شود انکه دیگر باره بدریا شود و این چنین چشمها که یاد کردیم بهار
بسیار بود که بارانها بسیار بود و اندر تابستان کم شود و از طبع تابستان که گرم
خشکست س کون و فساد چیست ج کون بودن چیزی و فساد تباه شدن
چیزی بود علت کون فساد اختلاف جنبش افلاک س ملا چیست آن جهان
خلا چیست این جهان ج بیرون از خلا و ملا ما را انجا دیگر علم نیست بحقایق الامور

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلوة علي رسوله محمد وآله اجمعين اما بعد
بدانك اين مختصريست در علم حكمت مبين و مبرهن بحيثيتي كه هيچ منتهي ازين مسايل
در نكذرد و مبتدي را بمقصد رساند واين رساله مختصريست كه هيچ رساله را اين تحقيق
وشرح وتدقيق وبيان نيست واين رساله را ايجاز الحكمة نام نهاده شد از براي برادر
اعز اخص رفيع الملة والدين عليشاه بن محمد همداني ادام الله توفيقه الي طلب الدين
وحقايق اليقين در قلم آورده شد بتمامي واز حق تعالي ياري خواسته شد والله الموفق المعين

مسئله پس بدانك هر مفهومي را كه وجود او ضروري باشد وعدم او محال اورا واجب
الوجود مي خوانند چنانك حق سبحانه وتعالي وهر مفهومي را كه عدم او ضروري باشد
ووجود او محال اورا ممتنع الوجود خوانند چون شريك باري تعالي وهر مفهومي را كه وجود او وعدم او
هيچ يكي محال نباشد اورا ممكن الوجود خوانند چون ما سوي الله از موجودات مسئله
در اثبات واجب الوجود شك نيست در وجود موجودي كه اگر آن موجود واجبست پس واجب
الوجود ثابت باشد واگر موجود ممكن است هر آينه وجود او از غيري باشد وآن غير يا واجب
باشد يا ممكن اگر واجب باشد حصل المطلوب واگر ممكن وجود او از غيري باشد واينجا
حال از سه قسم خالي نباشد يا چنان باشد كه اين هر دو محتاج يكديگر باشند ودر احتياج
عايد شوند بممكن يا عايد نشوند اول بلك منتهي شوند بواجبي يا منتهي نشوند بلك محتاج يكديگر باشند

واين را تسلسل گويند وتسلسل عبارتست از وجود ممكنات نامتناهي كه هر يك بديگري محتاج
باشند وهيچ ممكن از آن خارج نباشد پس اگر واجب الوجودي ثابت نباشد يا دور
لازم آيد يا تسلسل وچون دور وتسلسل هر دو ببرهان قاطع عقل محالست پس واجب الوجود
ثابت باشد وهو المطلوب اما دليل بر بطلان دور آنست كه دور عبارتست از آنچه دو موجود باشند
كه وجود هر يكي از آن ديگري حاصل شده باشد واين محالست كه چنين دو موجود باشند
بجهت آنك تا چيزي اول موجود نباشد ديگري را موجود نتواند كردن پس اگر ممكن
اول ثاني را موجود كرد هر آينه اول پيش از ثاني موجود شده باشد واگر ثاني اول را
موجود كند بايد كه ثاني پيش از اول موجود بوده باشد بجهت آنك علت مقدمست بر معلول
پس اگر دور محال نباشد لازم آيد كه چيزي پيش از وجود خود موجود بوده باشد
واين محالست پس ثابت شد كه دور محالست وهو المطلوب اما برهان بر بطلان تسلسل آنست كه
تسلسل ممكن الوجودست پس اورا علتي بايد وعلت او يا نفس او باشد يا داخل او باشد
يا خارج او واما نفس نشايد كه علت باشد • والا تقدم الشيء علي نفسه • باشد وهمان دور
باشد وهمچنين نشايد كه علت او داخل باشد بجهت آنك داخل جزو او باشد پس اگر آن جزو
او باشد پس اگر آن جزو علت تسلسل بوده باشد علت خود نيز بوده باشد يا علت علت خود
وهمان • تقدم الشيء علي نفسه • لازم آيد وهمان دور ثابت شود پس علت او چون نفس
او باشد وداخل او نباشد هر آينه خارج او باشد وخارج از ممكنات موجود باشد
هر آينه واجب الوجود سبحانه وتعالي ثابت باشد بدين برهان قاطع بطلان دور وتسلسل
ظاهر گشت وهو المراد مسئله واجب الوجود واحدست بجهت آنك اگر واجب الوجود
دو باشند هر آينه واجب الوجودي شريكي باشد وهر يكي را ما به الاشتراك وما به الامتياز باشد

که بدان ما به الامتیاز واین محالست پس ثابت شد که واجب الوجود واحدست واگر سایلی گوید
چرا نشاید که ما به الامتیاز خارج ذات باشد و هیچ ترکیب لازم نیاید گوییم ما به الامتیاز
که خارج ذات باشد هر اینه صفتی باشد وآن صفت یکی را باشد و دیگری را نباشد وآن
صفت هر آینه صفت کمال باشد پس آن یکی از صفت کمال خالی باشد و واجب الوجودی را
نشاید پس واجب الوجود یکی باشد وهو المطلوب **مسئله** بدانک حق سبحانه وتعالی
جوهر نیست بجهت آنک جوهر قابل اعراض و اضداد است وحق تعالی قابل اعراض و اضداد نیست
پس جوهر نباشد **مسئله** حق تعالی عرض نیست بجهت آنک عرض در وجود محتاجست
بمحل وحق تعالی محتاج محل نیست **مسئله** حق تعالی جسم نیست از برای آنک هر جسمی
محتاجست با جزای وحق تعالی بهیچ چیز محتاج نیست پس جسم نباشد **مسئله** حق تعالی
موجب بذاتست بجهت آنک اگر فاعل مختار باشد فعل او در ازل جایز باشد یا نباشد اگر
فعل او در ازل جایز هر آینه بعد ارادت باشد پس لازم آید که یک چیز هم ازلی باشد
وهم حادث واین محالست واگر فعل او در ازل جایز نباشد ممتنع باشد وحالیا افعال
ثابت اند پس لازم آید که ممتنع ممکن شده باشد واین محالست بجهت آنک انقلاب
حقایق محال باشد **مسئله** عالم قدیمست بجهت آنک در ازل هیچ خلق نبوده باشد
وچون خلق نبوده باشد صفت خالقی نبوده باشد واین صفتها حادث او بوده باشد
واین محالست **سوال** اگر قایلی گوید که در ازل خلق بود بدین معنی که چون خواهد که
خلق باشد **جواب** چون ثابت شد که موجب بالذاتست این شبهه وارد نباشد
جواب دیگر بدین معنی لازم آید که در ازل خالق بوده باشد بالقوه وبعد از آن
خالق شده باشد بالفعل واز قوه بفعل آمدن از نقصان بکمال آمدنست چنانک کودک

جاهل در حالت جهل عالمست بالقوه اما چون عالم شود بالفعل کامل باشد از قوه بفعل آمده باشد
پس در ازل ناقص بوده باشد واین محالست **مسئله** در بیان حدوث و قدم بدانک
این مسئله روشن نگردد تا آنچه مفهومست مبرهن نشود اکنون بدانک قدیم آنرا گویند که
پیش از وچیزی دیگر نبوده باشد وپیش را تقدم گویند وتقدم بر پنج قسمست **اول**
آنک تقدم باشد بزمان چنانک تقدم پدر بر پسر **دوم** تقدم باشد بمکان چنانک تقدم
امام بر ماموم **سیوم** تقدم باشد بشرف چنانک تقدم استاد بر شاگرد **چهارم**
تقدم باشد بوضع چنانک تقدم یکی بر دو **پنجم** تقدم باشد بالذات چنانک
تقدم علت بر معلول بدانک وضعی و ذاتی در ذهن موجودات اما در خارج هر دو برابرند
مثلا چنانچه حرکت انگشت بر انگشتری مقدمست یعنی تا انگشت حرکت نکند انگشتری حرکت
نتواند کردن اما این تقدم در ذهنست در خارج زمان نباشد در میان حرکت انگشت
بر انگشتری وتقدم حق تعالی بر وجود عالم همین مثالست وتقدم زمانی نیست بجهت آنک
از ازل خود زمان را خصم ثابت نمیدارند پس در خارج برابر باشند و با هم بوده باشند
خالق و عالم **مسئله** در نفس موجودات بدانک هرچه موجودست یا واجبست یا ممکن
وممکن اگر بقای وجود خود بغیری محتاج نباشد آنرا جوهر گویند واگر باشد آنرا عرض خوانند
وجوهر یا حال باشد و آنرا صورت گویند یا محل باشد و آنرا هیولی گویند و یا مرکب از هر دو
و آنرا جسم گویند و یا از اقسام نباشد و آنرا جوهر مفارق گویند وجوهر مفارق گویند وجوهر
مفارق اگر متصرف باشد در جسم بتصرف تدبیر آنرا نفس خوانند واگر نباشد آنرا عقل
گویند واین عقل را یا هیچ واسطه نباشد تا بواجب و آنرا عقل اول گویند و یا هیچ
واسطه نباشد این عقل را تا با انسان و آنرا عقل اخیر گویند وعقل فعال نیز گویند

ویا از طرفین واسطه باشد و از اعقل متوسطه کویند و نفوس نیز بدین سه قسم است
یکی انک واسطه نباشد میان او و عقل اول و آن انفس کل کویند و یا واسطه نباشد
میان او و عقول متوسطه و آن انفس اخیر خوانند و یا از طرفین واسطه باشد و انرا
فلک قمر خوانند واکر در اجسام مرکب متصرف باشد و آن جسم را نمو باشد بغیر حس
ازا نفس حیوانی کویند واکر نمو حس و نطق باشد آنرا نفس انسانی خوانند و جسم یا مرکب
باشد یا بسیط و مرکب آن باشد که از عناصر اربعه مرکب شده باشد و بسیط غیر این باشد
و او علوی باشد یا سفلی و علوی اکر ملون باشد آنرا کواکب خوانند واکر غیر ملون باشد
آنرا فلک خوانند و سفلی را عناصر خوانند و آن چهارست آتش و باد و آب و خاک •
واکر جسم مرکب را نمو نباشد اصلا آنرا جماد خوانند واکر با نمو هیچ حس و حرکت نباشد
آنرا نبات خوانند واکر با حس و حرکت نطق باشد آنرا حیوان غیر ناطق کویند واکر نطق باشد
آنرا انسان کویند و یا عرض و آن بر نه قسم است یا قابل قسمت باشد و آنرا کم کویند
و یا قابل قسمت و آن بر چند قسم باشد و یا قابل هیچ کدام نباشد آنرا کیف خوانند
و آنچه قابل نسبت باشد اکر با زمان باشد آنرا متی کویند واکر نسبت با مکان باشند
آنرا این کویند واکر نسبت اجزای چیزی باشد با همدیکر و با امور خارجی چنانک نشستن
و برخاستن آنرا وضع کویند واکر نسبت متکرر باشد چنانک پدری و پسری آنرا اضافت
کویند واکر نسبت انتقال چیزی باشد بواسطهٔ چیزی دیکر که محیط او باشد چنانک انتقال
پیراهن بواسطهٔ انتقال بدن آنرا ملک خوانند و جدة و له نیز خوانند واکر نسبت اثر کردن
باشد در چیزی چنانک سوختن آتش چوب را آنرا فعل خوانند واکر نسبت اثر پذیرفتن
باشد از چیزی چنانک سوخته شدن چوب از آتش آنرا انفعال خوانند و ازین مجموع جواهر

و اعراض را مقولات عشره خوانند یعنی یک جوهر و نه عرض و این بیت بر ده را جامعست

بیت

از مقولات نکارینا اکر پرسد کسی • هست این بیتی یقین میدان جواب آن سؤال
جوهرست و کم و کیفست و اضافت با متی • باز وضع و این و ملک آن بفعلست و انفعال •

و این بیت دیکر مثال همه را شاملست

بیت

مردی دراز نیکو بهترین شهر امروز • با خواسته نشسته وز کرد خویش فیروز

از حاشیه مردی جوهر دراز کم نیکو کیف بهتر اضافت بشهر این امروز متی با خواسته ملک نشسته وضع وز کرد خویش ان یفعل فیروز ان ینفعل تا اینجا بدانک درین قسمت موجودات شرحی چنان اتفاق افتاد که در کتب مطول بدین روشنی نیاورده اند و هر چند کسی فکر کند هیچ موجودی خارج ازین اقسام نباشد که بیان کرده شد والسلام

مسئله

بدانک هر صفتی از صفات کمالست آن صفات حق سبحانه و تعالی را ثابتست بجهت آنک
اکر صفتی از صفات کمال او را نباشد نقصان لازم آید و این محالست بر ذات او بدانک
درین مسئله سخن بسیارست بعضی کفته اند که صفات غیر ذاتست و بعضی کفته اند که عین
ذاتست و نه غیر ذات و این مذهب مذهب اشعریانست و بعضی کفته اند که بغیر ذات هیچ
صفات نیست و این قوم را اهل توحیدی کویند و ایشان بغیر حق سبحانه و تعالی هیچ
چیز را وجود ثابت ندارند و بحقیقت چنین است دلیل آنک غیر ذات کفت آنست که کفت
ذات واحدست و صفات کثیر و واحد غیر کثیر باشد پس ذات غیر صفات باشد اما دلیل
آنکس که عین کفت آنست که اکر صفات غیر ذات باشد و این صفات صفات کمالست
پس او در کمال خود بغیری محتاج بوده باشد و این بر ذات پاک او محالست پس صفات
عین ذات باشد و قول جمهور حکماست و اما آنکس که کفت نه عین است و نه غیر و یا کفت
هم عین است و هم غیر در قول همین دلیلهای کذشته را در اثبات عین و در اثبات غیر کفته اند

وبدانک معنی این قول ما این معنی که گوید صفات ذاتست یک معنیست و در لفظ مخالفت
پیش نیست بجهت آنک ذات را نتوان گفت که نه عین است و نه غیر یا هم عین است
وهم غیر و صفات را توان گفت پس چون لفظی که بر صفات اطلاق توان کرد
بر ذات نتوان کرد هر آینه صفات غیر ذات باشد و کسانی که دو قول بمذهب
ایشان جایزاست بر سر این معنی نرسیده اند که مغایرت لازم قول ایشانست
اما اهل توحید که صفات اثبات نکنند دلیل ایشان چنانست که گویند اگر صفات را
وجودی باشد ازین چهار قول که در اول گفته شد خالی نباشد و چون بدلایل عقل
چنان گفته شد هر چهار قسم باطلست پس صفات را بر جناب حضرت او اطلاق کردن
جز بر طریق تفهیم و کامل دانستن عوام دانست او را هیچ فایده نیست بلک
او منزهست از تنزیه و از تنزیه تنزیه و هو تعالی عما یقول الظالمون علوا کبیرا

والحمد لله وحده

رسالة في معرفة النفس لافضل الكاشي

بسم الله الرحمن الرحيم

چنین گوید گوینده این سخنان مولانا افضل الملة والدین قدس الله العزیز بعد از
ستایش پروردگار و درود بر پیغمبر و گزیده او و بر اهل و یاران وی روانش که
بر مفلسی و کم مایگی خود در نجد آنک از رنج برآساید که مایه دار و توانگر شود و امید واری
و توانگری آنکه توان داشت که قوت جست و جوی مایه داری غالب بود قصد و آهنگ
بر هنجار مقصود افتد و مردم مایه توانگری و بی نیازی اندوختن مهمترست از جمله
جانوران دیگر از آنکه جز مردم بیرون از مایه پرورش و آراستن نخواهند و نجویند
و مردم با آنکه درین خواهش با دیگر جانوران انبازست مایه پرورش و آرایش
او از دانشهای گوناگون بود و هیچ شخص از اشخاص مردم نادانستن را نخواهند و
دانستن را برگزینند بر نادانستن و چنان دوستتر دارد که دانا بود از آنک نادان
بود و چون چیزی را بداند بدان بس نکند و دیگری را نیز خواهد که بداند و هرگز از
دانستن سیر نگردد و اگر چه دانشهای فراوان او را بهم آیند از آن برنج نیاید
و بیمار نگردد چنانک از دیگر باز ماند بلک تواناتر و نیرومندتر گردد چون مایه بسیار
تر بود و نیز چون در دانش مایه دار و توانگر گردد باد محتاجی و نیازمندی نه بیند بر
خلاف مفلسی توانگر از مایه پرورش تن که تن چون از مایه خویش قدری نیابد و
بکار بر د سیر گردد و مستغنی و چون زمان بر وی گذرد باز محتاج و نیازمند شود
و اگر بسیار بکار برد همان مایه پرورش تن سبب بیماری و فساد و هلاک باشد
و هم مایه و او از کار بماند پس روشنست که مردم از دانش مایه پرورش خاست

وطلبیدن آن مهمتر است از جستن پرورش تن که خواسته است از آنکه زندگی بر تن نماند
دایم و نیز دیگر زیستن تن طبع تنست در دو حال بر چیز بماند و زندگی جان باطل نگردد از آنک
حیات طبع جانست و چون مرده بطبع بد و زنده باشد پس اولی زنده باشد که نمیرد اکنون
چون دانستیم که مایهٔ پرورش جان دانشست و دانش بسیارست از آنک هنرها بسیارند
و دانستن یکی از دانستن دیگری نبود که دانستن زمین دانستن آسمان نبود و
یک یک چیزها را از دانستنها برشمردن بدانش و بحقیقت آن رسیدن دشوارست لکن
این دانشهای بسیار را اصلی و مایهٔ یک دانش است که چون آن یک دانش نبود این دانشهای
دیگر که فرع آن یک دانش‌اند اگرچه بسیار رند در نفس داننده بهم آیند لکن داننده چون خانه
بود و دانستنها در وی چون خواستهای گوناگون درو نهاده که نه خانه از خواسته راحتی ولذتی
دارد و نه خواسته از خانه زینتی و شرفی گیرد و چون دانش اصل باشد نفس چون دیگر
دانشها با وی بهم آیند نفس چون تنی بود زنده که در وی خورشهای گوناگون بهم آیند هر یک را
بطبع خود بگرداند و زنده کند همچون خود هم تن از آن خورشها بنیرو بود و هم آن خورشها
از مردگی و خورش بودن بزندگی و خورندگی پیوندد همچنین نفس مردم چون بدانش اصل
رسد و دانا گردد دانستن چیزهای بسیار که او را از دانش اصل خیزد همه داننده شوند
و بگونهٔ نفس پیوندند از دانستنگی بدانندگی رسد بس دانش اصلی را چنین اولیتر از
دانشهای گوناگون بود از آنکه بدانش اصلی بتوانگری و امن مطلق شاید رسید و
آن دانش بدانستن خود و آگاه بودنست و طریق رسیدن بدان آنست که براندیشی و
بر خود شمری و آگه شوی از آنک ترا سه چیزست تنی از چند جسم مختلف از هم آمده نگاشته
چون استخوان و پی و رگ و مانند آن دیگر جانی که تنت بدان زنده است و بی او مرده

سه دیگر خردی که تن را و جان را هر دو میداند و هر یک را جدا میشناسد و چون اندیشه
بدانستن این هر سه رسید چنانک دران هیچ شکی و غلطی نماند دیگر بار براندیشی و بدانی
که تن نه جانست و جان نه خرد از آنک تن از تن بودن باز نماند اگر با جان و اگر بی جان لکن نه
پیوسته زنده باشد بلکه بجان زنده باشد پس جان اگر تن بودی همه تنها خردمند بودی
و اگر جان بودی همه جانها خرد بودی پس درستست که داننده جان و تن نه جان باشد
و نه تن و نیز شاید دانست که خرد در تن نباشد از آنکه همه چیزها را بداند و تن نیز از جمله
چیزهاست که خرد آنرا بداند بهمه احوال و صفات و هر چه خرد آنرا بداند در خرد موجود بود
پس تن و هر حال و صفت که تن راست در خرد باشد پس از آن چیزها که در خرد باشد
نتواند بود و اگر نیز خرد تنی بودی هر آنچه نه در آن تن یا نه نزدیک آن تن بودی از آن
آگه نشدی و خرد از هر آنچه بیرون از تن و دور از تن بود آگاه تواند بود پس روشنست
که خرد در هیچ تن نبود و آنچه بنهایت آن آراسته و زنده باشد چون قوتها فزاینده
و غذا دهنده و قوتهای حسی و قوت جنباننده و قوت خیال و کمال همه فروع تابش خرد اند
و هر تنی و هر اندامی از آن اثر و فروغ چندانکه تواند گرفت بپذیرد و پیوند خرد با هر چه
خودست بدانستن خرد بود آنرا که بدان دانستن بر و محیط بود و از و بیرون نتواند بود
و از آن حالها که اجسام را باشد چون بزرگی و خردی و درازی و پهنی و چهار سوی و گرانی
و سبکی و گرمی و سردی و سختی و نرمی هیچ ازین احوال خرد را نباشد بدان معنی که خرد
بزرگ بود یا خرد یا دراز یا پهن یا گران یا سبک یا سرد یا گرم یا سخت یا نرم بلک این و آن
محلها که این حالها درو تواند بود همه خود دستش باشد از روی معلوم بودن آن چیزها
مر خرد را و نیز خرد را هیچ ضد و هیچ مخالف نبود از آنکه همه اضداد و همه چیزها مخالف

درخرد مجتمع و موجود باشند و هیچ ضدی و مخالفی دیگر ضدی و مخالفی دیگر در خرد نیستی
وبطلان نگیرد و خرد همه را یکسان داند و ضدی را فراموش و نادانسته نگذارد
و دیگری را دانسته و یاد میدارد بلکه همه در و بر هستی خود تمام باشد و خرد را هیچ چیزی
مخالف نبود و آنرا که ضد و مخالف نباشد وجودش باطل نگردد و هرچه تباه و
وباطل شود از جهت غلبت مخالف باطل و تباه نشود و وجود آگهی و بیداری وی و دانایی
اوست از خود بخود و هرچه وجودش از خود بخود بود باطل نگردد و فساد و تباهی
نپذیرد و چون از مخالف حال وی گردنده حال و تباه شود و بمیرد خرد را هیچ
نقصان و خللی نباید از آنکه خرد زندگی و تمامی و آراستگی تن و نیز مردگی و نقصان
و بی سامانیش پیوسته داند و هرانچه خرد داند پس زندگی تن و مردگیش در خرد
بود و نه از دانستن تن زنده زنده تر گردد و نه از نادانستن تن مرده تباه
شود پس روشنست که خرد باقیست دوام و تمام بنقصان و زوال تن و حالهای
وی ناقص و زایل و گردنده حال نشود این بیان و روشنی صفت و حال که گفتن و نوشتن از
ان عبارت و حکایتیست خرد مینماید و خود آن آگهی میدهد که جز خرد و عقل خبر کلها
نتواند داد و چون از آگهی مرد آگه شد و بدانست خرد بر بشریتش غالب گشت
و مردمی وی با خرد و بشریت مغلوب و بی کار و ناپیدا پس طریق رستگاری و
این مردم از هلاک و دمار و تباه جستن است بخرد و در حمایت وی شدن میل
و گشتن سوی حالهای پاینده و لذتهای تن ناپایدار از طبع و پایست خود دور
داشتن و در حرکت و سکون و خواب و بیداری بر اندازه خرد بودن چون
مردم آثار خرد را در همه احوال خویش نگاه دارد در روش و سیرت و گفت

وکرد چون مردم همگی او را نگاه دارد و بدرقه او شد تا او را تمام و آراسته
بی خلل و نقصانی بمرجع و معاد اصلی که سرچشمه دوام و بقاء ازل او و باز بدست
رساند والله علی ما نقول وکیل وکفی بالله شهیدا
آدمی در کوشش از برای نجات جستن است اکنون ما را دانستنیست که
آدمی نجات میجوید از المی یا آنچه از نهایات المست چون هلاک و فنا و معلومست
که فنا مطلق مولم نیست زیرا که نتواند بود که همه چیز معدوم و از عدم آگاه باشد بس
هیچ الم نبود پس معلوم شد که خویش پیش از عدمست در حال وجود پس
ما را لحت ضرورت بود از آنک این عدم مندفع می شود یا نه و این وجود را باقی میتوان
داشت یا نه نظر کرده شد از عدم احوال اجسام و وجود جسمیت باطل نمیشود و لکن
آن وجود ما را سودمند نیست از بهر آنکه از آن وجود آگاهی نیست پس طالب وجودی
هستیم که در آن وجود آگاهی بود و بی خبری هرگز نباشد و آن وجود جز وجود
عقل نباشد که آگاه بودن از نتایج عقلست پس طلب کردن و آگاه بودن از
مهمات است و طریق تفکر آسان تر و نزدیکتر بود و تفکر بفراغ نفس ممکن گردد
و فراغ نفس نه از همه چیز واجبست بلکه از آن چیز واجب بود که مضاد فکر بود نه
هران چیز که مضاد هر فکری بود واجب بود از آن احتراز کردن بلکه هران چیز که
از محسوسات و جسمیات باشد و احوالی که از کون و فساد خالی نبود چون شکالیدن
لذات نفس را چنین فکر فارغ و جدا بود که چون نفس را از چنین افکار فراغ
حاصل شد هر ضرورت فکر در چیزهای مضاد این افکار باشد از آنکه فکر خاصیت
نفس انسانی و نفس گویا یعنی نفس انسانی هرگز از فکر جدا نتواند بود و چون از

بس

فکر چیزهای مختلف و متغیر پرداخته بود بضرورت درخود بود و چون درخود نگرد بودی ازخود
بیند پس چون معلوم شد که وصول بدین مقصود بواسطهٔ فکر تواند بود طریق رفع آفات فکر
ضرورت بود کردن و آنچه درین باب سود میداشت قیام نمودن باعمالی چند که مدد اخلاق
و خصال پسندیده دهد و از اخلاقی که عذاب آن بود تجنب نماید مداومت بود بر اعمال خیر
و اقوال صدق و باعمال میزان میخواهیم که بچیزها که مقتضی شهوت بود و غضب نکند و اگر در درون
آن میل قوت دارد که آن آرزو یافته شود و از احوالی چند که در ان اندوهی یا المی یا انقباضی
تولد کند بر ان احوال صبر و شکیبائی نماید و مستعجل نشود و گریز نجوید که دفع چنین آفات را
جز بصبر نتوان کرد تا در نفس قوت مصابرت غالب شود هم از انچه خواهد از انچه نزدیک نخواهد
و چون این قوت مستحکم گشت آنگاه ارتضا و نزدیک شدن بود بعالم بقا که آن عالم عقلی است
و چون بدین مرتبه رسید او را درجهٔ ملکوت حاصل شد سعی کند تا بیابد
دیگر اقوال خیر و افعال بر تعاقب توان دانست هر عمل که مردم را انجام بدان پایگی کشید
و پایگاهی اگرچه در صورت آن اعمال را نیکو نبینند و از حسنات نشمرند آن حسنات باشد و
هر کار کرد که در پی چیزی آید اگرچه جمهور خلایق آنرا اعمال خیر شمرند نه از اعمال خیر بود اگرچه
صورت عبادت و غیر آن دارد مگر برهان بدانکه درجه یقین شود انسان که از فنا ایمنست
گویم ایمن نشود که بداند که هستی وجود کلیست و هیچ کلی محسوس نتواند بود و نه متخیل و نه موهوم و جز
عقلی نتواند بود و چون هستی کلی بود معقول بود و کلی معقول بود و وجود جز در نفس نتواند
و هر انچه وجودش در هیچ جسم نتواند بود وجود علم نفس بود و چون علم نفس بود بخود و این
وجودش از خود بود و هر آنچه وجودش از خود از فنا ایمن بود و فساد وجودها بروی وجود
کلی را زیان ندارد ازانکه این وجودات که در معرض استحالت و تغیر بود و چون استحاله میشود

در علم و دانستن آن و در داننده هیچ استحالت پدید نمی آرد و ثبات برین یقین بر تفاوت
تواند بود و باشد که بعد از یافتن و دانستن آن هرگز فراموش نشود و باشد که محتاج بود
بتکرار بچند کرت تا چنان مستحکم شود که اگر شروع کند در اعمال حسی یا حالتی افتد چون خواب و
بیماری این یقین باطل نشود و فراموش نشود و نفس بخودی خود مشغول باشد نه باحوال
و آلاتش چون حواس و اعضا و چون بدین مرتبه رسید از فنا ایمن بود و نداند که انیت
چون مرتبه بدین مرتبه رسیده باشد وجود وی ضروری بود یعنی وجودش ذاتی باشد
و عالمی او و وجودش بود بخودی خود دری او و علم وی بود و بوجود اشیا و حیات وی دانستنش
بود بدانک خود را میداند و چیزها را میداند و درین حال نه مرید باشد و نه کاره بلی مدرک خود
و غیر خود باشد و چون این مرتبه یافت هرچه دانسته اتصال دارد و ذات او متحد بنفسه
شود و چون خلقت طبیعی بکلی برخیزد و حواس و آلاتش باطل شود این مشاهده دایم گردد
و شاغل نماید و هیچ ضرری نبود که بوی رسد تا او را مشغول گرداند خاصه این یقین نفس را
دران حال کرامت افتاد که شواغل حسی و ادراک جزوی هنوز بود لکن نفس پس اگر در حال
حسی از ادراک وجود کلی محروم ماند بعد از بطلان ترکیب آلات و اعضا این مرتبت
او را نتواند بود و همچنان باشد آن بطلان حساب بود در ادراک خود بی خبر و معطل لایق
یا نگارند بدان سبب که ادراکات حسی نیز نماند و بدوزخ پیوندد وقانا الله منها وحشرنا
مع محمد المصطفی و اهل بیته و عترته فی جنة جملهٔ نفوس یعنی نباتی و نفوس حیوانی و نفوس
مردم همه جدا اند از اجسام جدائی عقلی لکن هر یکی را جدایی بود بگونهٔ دیگر اما نفس نباتی
از جسم نباتی جداست بدانکه نفس نباتی جنباننده و فزایندهٔ جسم نباتیست و جسم نباتی جنبنده
و فزوده است و بدین حال جدایی پیدا شد و وجود نفس نباتی و وجودش گشت وجودی عقلی

همچنانک وجود جسمش روشن شد وجودی محسوس و اما نفس حیوانی جداست از نفس حیوانی بدانک
نفس خواستار و آگاه بود و جسمش بداند و نخواهد و هم بدین صفت نفس حیوانی از نفس نباتی
جداست واین تمیز وجدایی عقلیست و محال است که عقل نفس را بمعقول و روحانی کرد
وجسمش را محسوس لکن نفس اگرچه اذانس معقولست بذات عاقل نیست وازین حکم کردند که
نفس حیوانی باطل و تباه گردد چون جسم و آلتش تباهی و بطلان گیرد لکن نه ذات معقولیتش
باطل گردد ببطلان آلتش بلکه کارکردش باطل شود بسبب باطل شدن آلت کار که اگر دانستش
شدی ببطلان جسمش بس معقولیتش باطل شدی و هرگز تا جسمی نبودی نفس را انشایستی دانست
ونفس داننده شدست ومعقولست واگر ضد بود واگر نبود ازانکه وجود او دانستگی اوست
ونفس عاقله را بدو وجود برترست از نفس حیوانی و نباتی که وجود عاقلی و دانندگی برترست
از وجود معقولی و دانستگی و وجود نفس عاقله دانندگی وست نه دانستگی و دانندگی او
فعل اوست که بدان نفس حیوانی و نباتی را از جسم حیوانی و نباتی جدا کرد و درین فعل هیچ حاجت
نبودش بآلتی جسمانی که در فرق کردن و دانستن نفس حیوانی و نباتی بآلت نیازمند شدی نتوانستی
دانست ایشانرا که هیچ واسطه جسمانی نتواند بود میان داننده و دانسته او و چون فعل
نفس عاقله بی آلت بود چون آلت جسمانی باطل گردد و تباه شود نفس عاقله نخود باطل گردد
ونه فعلش و تباه نشود ازانک فعلش بذات بود نه بآلت

رسالة فی المعاش

بسم الله الرحمن الرحیم

داننده و آگه از عالم چنان که هست و متحرک و ساکنش و جنبنده و جنبانندهاش
اصل و فرعش جز از هستی عالم و جز از هستی خود که آگهست از و از هستی سوی آگه
نتوان بود هر دانسته معلولست مر داننده را و بهر داننده علت مر دانسته را

و وجود علت پیشی دارد بر وجود معلول دانستگی عالم را وجود معلولست عالم را
و دانندگی داننده وجود علت دانسته را و وجود داننده پیشی دارد بر وجود دانسته
عالم از موجودات شخصی و جزویست و جزوی فرع کلیست و فرع آن با اصل بیابیست
بس عالم جزوی بعالم کلی بیابیست و دانسته جزوی بقوت معقولست و معقول بقوت معقول
بفعل بیابیست و داننده عالم جزوی اگرچه بقوت عاقلست لکن معلولست بفعل و عالم
بدو بیابیست معقول بقوت جزویست و معقول بفعل کلی و آگه از جزوی عاقلست و معقولست
بفعل و آگه از کلی عاقل و معقول بفعل معقول بفعل علت تمامیست معقول بقوت را و عاقل
بفعل علت تمامی عاقل بقوت را اجسام مطلق عقل بفعل معقول بقوت نفس معقولست
بفعل عاقل بقوت عقل عاقل و معقولست بفعل اجسام بطبع بیابیند و طبع بنفس باقی و نفس
بعقل آگاه و عقل بمالک و دارا و عقل تمام اثر دارای و مالک تمامی عقل اثر عقل بشوق و خواهش
نفس اثر نفس زندگی طبیعت اثر طبع زنده جنبش اجسام اجسام زنده از دو
بیرون نباشد یا حیات در ایشان اصلی و ذاتی باشد و آن غریب و عارضی و اصلی و ذاتی نیست
بس غریب و عارضی باشد آن حیات که حیات اصلی و ذاتیست و جسم باشد و آن چیز که حیات
وی اصلی و ذاتی باشد یا دانایی بر صفت اصلی و ذاتی بود یا نه اصلی و ذاتی و بنیروی دانا بود
و دانایی اصلی و ذاتی نیست که بس هرچه نام حی درست بودی و یرا دانا بودی بس دانایی
حی بچیزی دیگرست و آن چیز که دانایی ویراست یا بخود داناست یا بجز خود داناست اگر نه
بخود داناست بدان چیز داناست که آن بخود داناست و آن چیز که او بخود داناست
انتهاء همه است و بازگشت همه موجودات لفظ توحید را چون
مترجم بلغت دری یکی کردن بود و شامل بود مر آنچیزی را که بعمل و صنعت ترکیب کنی با جمع

و ترکیب یک چیز شوند و همان چیزها بنظر یکی کردند اما در عمل و صنعت چون ترکیب ادویه و
حسابش و بهم آوردن و در هم آمیختن تا یک چیز شوند بوجود هر یک ازان و نامش باطل کردد و یک
نام بران مرکب نهند هر نامی با معجونی دیکر و همچنین مطعومات و اغذیه و ملبوسات و غیر آن و اما
در نظر چنانک اشخاص را بنوع یکی کنند چنانکه اشخاص معدنیات و اشخاص رستنیها و اشخاص
جانوران بانواع هر یک یکی کنی چنانک زر و سیم و مس و قلع را که در نظر کوهر معدنی بود و همچنین
نبات و حیوان از در جمله با حد بسیار شود و آنرا یکی بتوان کرد آنچه یکی بود یکی بتوان کرد و آن
توحید که در سخن علماء دین درآمدست توحید نظریست نه توحید عملی و تا نظر تا بتمام آن نرسد
آن صاحب نظر را موحد نکویند و اما کیفیت آن چنانست که جمله اشخاص محسوس را از هر نوع که
باشند بنوع آن اشخاص یکی کند و یکی بیند و اشخاص محسوس این اسب و این اشتر و این چهارپای
و آن چهارپای بنوع اسب و نوع اشتر و نوع چهارپای یکی بیند و جسم و نفس را بکوهر بودن
و همچنین انواع بسیار را چون مردم و چهارپای و پرنده و چرنده را بجنس جانور زنده یکی کرد
و رستنی را بجسم جاندار یکی بیند و جسم مرکب و جسم بسیط را بجسم مطلق یکی بیند و جسم و نفس را
بکوهر بودن یکی داند و کوهر و جز کوهر را چون اعراض بموجود یکی شناسد چون بدین رتبت رسید
نظر در توحید کرد که موجودات بسیار جمله بی آنکه هیچ موجودی ازوی فرو کذاشت بموجود
مطلق همه را یکی دید که همه موجودات یکی باشد و موجود یکیست پس یک مرتبه ماند که نهایت توحید
آنست و آن مرتبه آنکه دانای موجود مطلق را و موجود مطلق را دو چیز نشناسد
که یک عالم بود و یک معلوم بلکه در موجود مطلق عالم و معلوم یکی باشد و چون درین نظر قرار
کرفت و این یقین مشاهده شد آغاز و انجام وجود برخاست بی انجامی ماند و الیه ترجع
الامر کله چون خواهی که نامه نویسی درست باشد نامه نوشتن و در تو مصورست

و آنچه در تو مصورست نامه نوشتن کلیست پس چون خواهی که جزوی کنی تا نامه خاص شود
آلات جزوی را بجنبانی از دست قلم و کاغذ و مداد و آن صورت نامه نوشتن کلی را در نامه
نوشتن جزوی بنکاری تا آلات جزوی چون بعمل آمد آن معنی کلی برقرار خود باشد بی تغیری و
نقصانی و چون نامه را برخوانی رقوم جزوی را بقوت رقوم کلی که در نفس مصورست در خیال
بنکاری و بحفظ آنرا نکاه داری اکر صورت معانی کلی دارند هر یک مقبول افتد و اکرنه بران
صورت بود سهو و غلط انکاری و این ازان جهتست که حروف کلی و الفاظ کلی محیط اند
بر حروف جزوی و الفاظ جزوی و جزوی بکلی بپای بود و از غلط کلی ناقص نشود و نشان آنکه
جزویات علی از کلیات وجود یابند انست که چون یک نامه نوشته شود صورت نامه نوشتن
در نفس باطل نکردد و اکر چه بسیار نامه نوشتن همچنان دیکر توان نوشت و اکر برقرار نبودی
خود یکی بیش نشاید نوشت و اکرنه آنستی که در وقت عمل نوشتن کماشته بر سر آلتی از
آلات بودی الفاظ و رقوم غلط شدی تمام شد این سخنها بپیروزی و فرخنکی ایزد تعالی سبب
نجات و نجاح خوانندکان کرداناد بمنه

رسالة لمولانا شمس الدين الكيشي

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

سپاس و ستایش بی اندازه مر آفریننده تن و جان را و درود بی کران بر پیشوایان
و رهنمایان خلق نبوی حضرت او چنین کوید باهم آورده این نامه محمد بن الحکیم الکیشی
این یادکاریست برای جویندکان دانش حقیقی و پویندکان منهاج خلاص را تا یکی یادانی
و خواهندکان سعادت هر دو جهانی نوشته آمدست بزبان پارسی تا همکنان ازفایده آن
بهره مند باشند بر وجهی که نوکاران در دانش خوبی را بغایت سودمندان باشد و دانا آن

عام را باید دستگیر راه و منزلها شد و یاری در همه احوال از خدای عزوجل تواند بود ان شاء الله
و تعالی **فصل** ای یار دانش جوی را آگهی باد بر آن که حق تعالی آدمی را ظاهری بخشیده است
که آنرا تن خوانند و اندرونی ارزانی داشته که دل گویند و نفس خوانند و جان و روح نیز
خوانند و در تن او اندامی چند آفریده که بدان چیزها را در می‌یابد چون گوش و بینی و زبان
و پوست همه تن و در هر یکی ازین اندامها معنی لطیف نهاده که آن اندام بدان معنی چیزها را
دریابد چنانک در چشم روشنایی و در گوش شنوایی و در بینی بویایی و در زبان چشندگی و در
پوست همه تن بسودن و این معنیهای لطیف را قوة خوانند و هر یک ازین قوتها را حاسه
گویند یعنی دریابنده اند بحس دریابند آنرا محسوس گویند و این حواس مانند دریچهاء
عالم ظاهر که آنرا دنیا خوانند نگاه کنند و نیک و بد دنیا و خوب و زشت آنرا بدین دریچها
دریابد از آن گریزان شود تا آنرا از خود دور کند چنانک صورتهای خوب را که از دریچهٔ چشم
دریابد دوست دارد و آنرا بخود نزدیک کند چنانک صورتهای زشت سهمناک را بهمین
دریچه دریابد از خود دور کند و همچون آوازهای خوش و ناخوش که از دریچهٔ گوش بدو
رسد و طعمهای خوش و ناخوش که از دریچهٔ بینی بدو رسد بسودنیهای خوش و ناخوش
چون نرمی حریر و درشتی پلاس پس انسانرا در دنیا دوستان و دشمنان پیدا کند آنچه
او را خوش آید دوست او باشد و آنچه او را ناخوش آید دشمن او باشد و نیز آگهی باد یارانرا
ایشانرا قوتی هست که آنرا خیال خوانند آن قوتیست که صورتهایی که از بیرون در آید
درین قوت بر جای ماند اگر چه آن چیز از حس بیرون دور گردد چنانکه شهری که دور دیده
باشد چون از وی بیرون رود و دیده بر هم نهد آنرا بر نظر خود آرد گویی در آن شهر
نگاه میکند همچنین آوازی که شنیده باشد بیاد می تواند آورد الا آن آواز در اندرون

گرفته باشد چنانکه مطربان قولها و شنیده را باز خوانند هر وقت که خواهند و حال
جمله همچنین باید دانست پس روشن گشت که خیال خزانه ایست که صورت دریافتها را نگاه دارد
تا نفس هر گاه که خواهد آنرا بنگرد بی آنکه حقیقت آن چیز حاضر باشد و شک نیست که انسانرا
بلکه جملهٔ حیواناترا دریافت دوستی و دشمنی از یک شخص معین هست چنانکه بره چون مادر را
ببیند سوی او دود و از وی مهربانی جوید و چون گرگ را ببیند از وی بگریزد و دوستی او و دشمنی
از جمله معنیهاست و این قوت را وهم خوانند و این قوت را چون یافت معنی بکند از صورتی
چون آن صورت بیند آن معنی را یاد کند چنانک چون زخمی از ماری بوده که رسد هر گاه که ریسمان
رنگین که برنگ مار باشد ببیند در حال آن زخم را یاد کند و از وی بگریزد و پس ما را معلوم شد که
در انسان قوتی هست که خزانهٔ معنیهاست که از صورتها بدو رسیده است و آنرا نام حافظه
کرده اند یعنی نگاه دارنده و این قوت خزانهٔ وهمست و شک نیست که انسان چون چیزی خوش
دریابد میلی در اندرون او پیدا شود که این چیز خوش را حاصل باید کرد و چون چیزی ناخوش
دریابد همچنین میلی در وی پیدا شود که این چیز ناخوش را از خود دور باید کرد به هر وجه که باشد
آن معنی که میل سوی خوشی دارد آنرا قوت شهوت خوانند خواه آن خوشی بچشم دریابد یا بگوش
یا بحاسهٔ دیگر و آن معنی که میل سوی قهر و دور کردن ناخوش کند آنرا خشم خوانند پس روشن
گشت که شهوت و خشم دو قوت اند در انسان که آمیزشهای انسان اند شهوت جویندهٔ
خوشیهای دنیاست و خشم دور کنندهٔ ناخوشیهای دنیا **فصل** و نیز آگهی باد یارانرا
که انسانرا توانایی آن که چیزی چند دریابد که بحواس ظاهر و خیال و وهم آنرا توان یافت چنانکه
در می‌یابد که هر کس که نیکوکار باشد مردم او را دوست دارند و هر کس که بدکردار بود او را
دشمن دارند لکن دانش و دریافت نه از جنس محسوسهای ظاهرست و نیز نه خیالست چه خیال

جزء

جیزی را دریابد که از حس ظاهر بدو بسند رسیده باشد و نه دریافت وهمست زیرا که
وهم جز معنی جزوی معنی معنی که در شخصی معین باشد در نیابد و حکم کردن بر آنک هر که
نیکوکار است مردم اورا دوست میدارند حکمی کلیست مخصوص بیک شخص نیست
این قوت که انسان دانشهای کلی در می یابد آنرا عقل خوانند وآن جیز که دریافتهٔ عقل است
آنرا معقول گویند ومعنی نیز گویند جنانچه آنچه حس آنرا دریابد محسوس خوانند پس عالم
دو عالم باشد یکی عالم صورت ومحسوس و دوم عالم معنی ومعقول و در حقیقت عالم
معنی جان عالم صورتست جنانکه آدمی را جانی وتنی هست جنانکه آدمی جزوی از عالم
تنست روح آدمی جزوی از عالم روحست وخاصیت عقل آنست که حقیقت هر
جیز دریابد وصفتهای اورا جنانکه هست بشناسد وخاصیت حس آنست که ظاهر جیزها را
بیش در نیابد واز دریافت حقیقت عاجز باشد **مثلا** جون معجونی بیش طبیب
آورند آن طبیب بجز حس بینایی ازوی بجز رنگ وشکل او در نیابد وبحواس دیگر جز بوی
وطعم ودرشتی ونرمی در نیابد پس حکم کند این معجون را خاصیت آنست که فلان
رنج بردارد وبفلان رنج زیان کار باشد واورا صد صفت برشمارد که ازان صفتها
هیچ یکی محسوس نباشد وجندانک قوت عقل زیادت باشد صفات معنوی او بیشتر
دریابد جماعتی عقل را جشم دل خوانند یعنی جشمیست که در ذات جانست وجان بدو
خودرا وعالم خودرا در تواند یافت وصفت حق را بدین صفت جشم تواند دید واین جشمیست
که در عالم آخرت گشوده است جیزهای آن جهانی را بدو توان دید وهرگز این جشم را
از جان باز نتوان گرفت زیرا که در ذات اوست ذات جان خود همه جشم است
شب وروز نزد این جشم یکسان باشد زیرا که عالم معانی همیشه روشنست اگر کسی آنرا

نبیند ازانست که دیدهٔ عقل او بغبار دوستی دنیا تیره شده است **فصل**
انسان را بحسب خود هر قوتی کمالی و نقصانی هست کمال او آن حالتست که در خوشی بود بسبب
آن قوت ونقصان آن حالت که او در ناخوشی بود مثلا بحسب بینایی کمال او در آنست
که صورتهای خوب بیند تا ازان لذت می یابد و نقصان او در آنست که صورتهای هولناک را
می بیند وازان در رنج می باشد وجمله حواس را بدان قیاس باید کرد وکمال قوت عقلی
در آنست که حق را بداند وصفات او را بشناسد وهمچنین فرشتگان را دریابد وجمله جهانرا
از آسمانها وزمین وآنچه میان هر دو است از معدنی ورستنی وجانوران جمله را بقدر
توانایی آدمی بشناسد جنانک صورت جمله عالم با نسبتی که او را با حق تعالی هست در آینهٔ
عقل او نموده گردد واو در جمله هستی بدیدهٔ عقل مشاهده میکند ونفس انسان جون بدین
مرتبه رسد دانایی تمام باشد ودانایان درین مرتبه متفاوت باشند بحسب استعداد اصلی
وموافقت اسباب بیرونی وبدان که آدمی را که این سعادت دست دهد او زندهٔ جاودان
گردد زیرا که زندگی جان بوصال معشوقست واین جنین جان بحضرت حق تعالی
زنده است وجون معشوق هرگز بسته شود جایی که بدو زنده باشد هرگز نمیرد و
شرح این کذب بسالها گفته نشود هر که جیزی ازان دارد خود میداند وهر که ازان جیزی
ندارد بسخن بفهم نتواند رسانید وما در فصلی که بعد ازین فصلست اشارت
بدین لذت کنیم جنانک بطریق لباس قوت وتمامی وبزرگی این بندگی معلوم گردد اگر جه
بحقیقت آن باید تا بذوق عیان نرسند ندانند **فصل** اگر کسی خواهد که
نسبت لذت عقلی با لذت جسمی بداند که جندست زیرا که کمال لذت بحسب کمال در
یافته وکمال دریافتن باشد ونقصان لذت بحسب نقصان دریافته ودریافته واین را

بمثالی فهم توان کرد و اگر شخصی باشد که قوت بینایی وی تمام باشد و صورتی که در خوبی
تمام بود در برابر او آید و هیچ پرده در میان ایشان نباشد از دیدن آن صورت شک
نیست که لذت تمام بیند و را حاصل شود و اگر کسی دیگر که بینایی او تمام نباشد درین صورت
نگاه کند بقدر ضعف بینایی و لذتش کمتر باشد و اگر شخص اول که بینایی وی تمام است
صورت دیگر که حسن او کمتر از صورت نخستین باشد دریابد بقدر نقصان حسن لذت
نقصان پذیرد پس معلوم گشت که کمال لذت بدو چیز تعلق دارد یکی بکمال دریافتن چون
مثلا و دیگر بکمال دریافته چون کمال حسن صورت و جمله حواس را مثال این چنین
توان آورد چون این معنی روشن گشت گوییم دریافتن عقل از دریافتن حس بسیاری
قوی ترست چو عقل حقیقت چیزها در می یابد و حس جز ظاهر را در نمی یابد و نیز صفات
چیزی که حس آنرا دریابد بشمار اندکیست و صفات که عقل آنرا دریابد بسیار چنانک
معلوم گشت پس روشن شد که دریافتن عقل کاملتر است از دریافتن حس و دریافته عقل در کمال
هیچ نسبت ندارد با دریافته حس چه دریافته عقل ذات حق تعالی و صفات اوست
و ذات و صفات ملایکه پس چون دریابنده و دریافتن عقل از دریافته و دریافتن حس
بسیاری کاملترست و دریافته حس صورت و صفت چیزها بیش نیست مانند رنگ و طعم
و بوی و نرمی و درشتی و معلوم است که اینها را با صفات حق تعالی هیچ نسبت نتوان
کرد و نه نیز با ذات و صفات ملایکه بلکه در حقیقت هیچ نسبت ندارند با همدیگر روشن
گشت که لذت عقلی از لذت حسی بسیاری کاملترست بلکه هیچ نسبت با یکدیگر ندارند
سوال ما می بینیم تمامی از دانایان که معرفت حق تعالی حاصل کرده اند و بیشتر
روزگار بلذتهای حسی مشغول باشند اگر لذت عقلی این همه قوت و کمال داشتی که تو

وصف کردی بایستی که ایشان را پروای لذت حسی نبودی و حال برین جمله است پس این
دلیلست بر آنکه لذت حسی از لذت عقلی تمامترست جواب بدانکه میان عقل و
حس دشمنایگی هست بدان معنی که چون نفس بالذت حسی خو کند از لذت عقلی باز ماند
و چون با لذت عقلی خو کند از لذت حسی باز ماند و بمقدار دوستی هر یک از لذت دیگری
بی بهره ماند و این معنی بتجربت معلوم گشته است چنانک می بینی کسی که عاشق صورتیست جمله مصلحت
دینی و دنیوی خود را فرو گذاشته چون مردی عاقل او را سرزنش کند و گوید ای فلان عقل تو
کجا رفت چندین مصلحتهای تو بخلل خواهد آمد آخر بعقل خود باز گرد و پیش اندیشی کن
چگونه میل هوای آن صورت عقل او را پوشانیده است و نمیگذارد که این نصیحت را قبول
کند و در ان اندیشه بکار دارد و خاصیت عقل که عاقبت بینی است ازوی در وجود نمی آید
و همچون مردی که عقل او تمام باشد و عاقبت دنیا را نگاه کند و بنای آن بر هیچ پندارد بینی
چگونه دنیوی را فرو گذارد و مال و جاه را بر هم زند چنانک اهل دنیا او را دیوانه خوانند
برای آنک عقلی که اهل دنیا را نگاه دارد ندارد و ندانند که آن عقل که مصالح دنیا
نگاه دارد عقلی سخت مختصرست و عقلیست که بطبیعت حس آمیخته شده است
چه طبیعت حس حال بینی است و چون روشن گشت که میان عقل و حس دشمنایگی است
چنان گوییم که اگر کسی را خلط و صفرا که آن تلخست در معده جمع شده و طعم دهن او بدان
سبب تلخ گردد اگر او را شربتی حلوا بخشد طعم شیرینی در نیابد زیرا که ضد دشمن شیرینی
بر زبان او جای گرفته و نمیگذارد که شیرینی بر زبان او جای گیرد و او را دریابد همچنین
چون لذت حسی که نه از صفت انسانیست جای گیرد دوستی آن در دل استوار شود اگر
چه معرفت حق تعالی حاصل کند معرفت خیال و در دل نشیند که ازوی لذتی که فرا خور

معرفت باشد حاصل کند و بدین سبب است که حکیمان غذای پوست نخست خوانندگان
حکمت را مجاهده و عبادت فرمایند تا دوستی دنیا یعنی عالم محسوس از دلشان کمتر شود ایشان را
حکمت آموزند تا از علم خود برخوردار شوند و چون این راه نسپردند و ماها آورده بدوستی
دنیا حکمت آموختند لاجرم حکمت ایشان بر ایشان و بر خلق وبال گشت و سم خود و سم خلق
در حکمت نا معتقد گشتند و از لذت عقلی بی بهره ماندند و بلذت حسی قانع گشتند و
عقل ایشان بشومی دوستی خوی حس گرفت و این معنی را یکی از دانایان این قطعه یاد کرده است

قطعه

دعوت عقل آشکارا کن که عمرت بعد ازین … در دهان ماهی تقدیر چون ذو النون شود
عیش عقل از کار خوش در صفاء وقت دل … کانتهای و رجهان تا ابد امفرون شود
بگذر از بند مزاج و دور باش از دام حس … هر که با دونان نشیند همتنا و دون شود
از نشاط و خرمی بر آسمان کردن فراز … کین سر کینت روزی در زمین مدفون شود
چون بود کامل کسی در خطه کون و فساد … گویند اند چون در آمد یا ازینجا چون شود

لذت عقلی را با لذت حسی چگونه نسبت توان کرد و تو نفس خود را بعقل در می یابی چه
آنچه بحس از خود در می یابی بیش از پوست پوست تن نیست و تو یقین میدانی که پوست
تنی بلکه نه هیچ جزو از اجزای تنی و چون روشن شد که اجزا تو خود را بعقل در می یابی چه آنچه
بحس از خود در می یابی بیش از پوست تن نیست و تو بیقین میدانی که تو نه پوست تنی بلکه
نه هیچ جزو از اجزاء تنی و چون روشن شد که تو خود را بعقل در می یابی گوییم بدانکه هیچ لذت
چون دریافت نفس نیست نفس خود و دلیل برین سخن آنست تو هر کسی را که دوست
داری بدان سبب دوست داری که با تو مناسبتی دارد نه بینی که هر کس با تو در خوی مناسبت
دارد بیشتر چگونه او را دوست تر داری از کسی که با تو در خوی و دانش از وی

دوستر نیست تا اگر کسی باشد که خوی و ضد خوی تو باشد و جاهل محض بود چگونه او را دشمن
گیری و از وی بگریزی پس روشن گشت که دوستی تو مر دیگران را بسبب مناسبت ایشانست
مر ترا پس در صفت تو خود را دوست میداری و کسی را که دوست داری بسببی که رنگ و صفت
خود را در وی می بینی پس معشوق حقیقی تو نفس تست و چون تو خود را بعقل میتوانی دریافتن
پس لذت حقیقی از دریافت معشوق حقیقی باشد پس لذت حسی لذت مجازی بود **سؤال**
شما در فصل پیشین بیان کردید که تمامی لذت با کمال دریافته باشد و معلومست که حق تعالی
از نفس ما کاملتر است پس لذتی که از لذت دریافت حق تعالی خیزد ببسیار از لذت دریافت
نفس خود بیشتر باشد و اکنون درین فصل بیان کردید که هیچ لذت تمامتر از لذت دریافت
نفس خود نیست و این هر دو سخن خلاف یکدیگرند این خلاف چگونه برداریم **جواب**
جواب این سؤال را مقدمات بسیار باید تا روشن بشود و فهم نوکاران از آن عاجز گردد
اما هر کس که خواهد که این جواب را بتحقیق بداند در رساله از رسائل انتهای سخن که آن را رساله
گویند طلب کند **فصل** خلاصه این فصلها آنست که جز قوت عقلی جمله قوتهای دیگر
که بر شمردیم قوتها اند که در تن جای دارند و بد و برسانند و بخللی که بتن رسد خللی باشد و این
معنی در دفترهای طب طبیبان بیان کرده اند و در بهای دنیا اند نفس را و انسان با جهار … با مان
درین قوتها برابر است پس هر انسانی که آسایش او بدین قوتها است و او را از قوت
عقلی هیچ آسایش نیست و از درجه حیوانی هیچ نگذشته اگرچه بصورت انسانست و اما آنکه
بنظر عقل معنی چیزها نگاه کند او را دستوری بیند زیرا که دستور عقل غریزی ندارد که عقل را
فهم کند و مصلحت آخرت نگاه دارد و این چنین انسان عقل غریزی راست و در کار
نیاورد و آن را بشومی بیرون شهوت و خشم نا پیدا کرد و نفس این چنین چون از بدن

مفارقت کند در عذابی افتد که بغایت دشوار باشد زیرا که جمله دوستان او از وی بریده
شوند چه دوستان او همه این جهانی بودند و او بواسطهٔ تن دوستان خود را میتوانست
یافت چون چشم دنیا بین نباشد صورتهای دنیوی را چگونه بیند و چون گوش دنیوی نباشد
آوازها چگونه شنود و همچنین جمله دریچهای دنیوی را فرا خاطر باید آورد که چون بسته
شود آنچه بدان دنیوی را می توانست یافت نتواند یافت و آن حالتی بغایت دشوار باشد
چه ما می دانیم که اگر کسی را که یک چیز دوست میدارد از وی جدا کنند عذابی سخت بدو می رسد
با آنکه هزار چیز دیگر باشد که آنرا دوست میدارد که بدان مشغول تواند گشت و عذاب
فراق آن یکروز را بوصال دوستان دیگر بر خود آسان میتواند کرد پس حال کسی چون
باشد که جمله دوستان وی از وی ببرند و هر چیز که کس بدان میل دارد و دوست میدارد
ماند او را اهل و متاع آن عالم را نتواند دید زیرا که چشم آن عالم بین ندارد از بهر آنکه نیست
که پیغمبران علیهم السلام اتفاق کردند که هر کس که درین جهان چشم و دلش نابینا باشد
در عالم آخرت او را نابینا برانگیزند پس حال آن شخص چنان باشد که شاعر گفته است قول
الشاعر هست آنچه نخواهم آنچه میخواهم نیست اکنون همه هست و نیست است این مرا
و اگر کسی این حالت را نیک بیندیشد و از آن غافل نباشد و او را پروای خواب و خورد نباشد
و جز کار آخرت ساختن بهیچ چیز دیگر مشغول نشود چنانکه خواجه افضل الدین کاشی
قدس روحه العزیز می گوید شعر گر تو بخود و بحال خود در نگری بر خود همه پوست همچو جامه بدری
در خوردن نان و آب سنی که همی جز زهر نیاشامی و جز خون نخوری
و اگر این چنین شخص را قوت عقلی در کار آمده باشد و سعادت عقلی را در کار آمده
باشد و حاصل کردن کمال عقلی را فرو گذشته و سبب مشغولی محسوسات پس عذاب

پس عذاب او دو چندان باشد یکی فراق دوستان این جهانی و یکی عذاب باز ماندن از
دریافتن راحت و لذت عقلی و ازینست که پیغمبر علیه السلام فرموده است که سخت ترین
عذابها در آخرت عذاب عالمی است که بعلم خود کار نکرده باشد اینست بیان آتش روح
سوز جان گداز که در عالم آخرت بدکرداران و دوستان دنیا را نهاده اند و دران شک
نیست عالمان را که بدلیل و برهان عقلی بر سر چیزها روند و از کارها که بر اهل ظاهر پوشیده است
آگاهی حاصل کنند و اما آتش جسمانی چنانکه اهل ظاهر فهم کرده اند ایمان بران واجبست
چه قرآن و حدیث شرح آن دوزخ بغایت تمامست که انواع عذاب از مار و کژدم
و گرسنگی و تشنگی و کوپالهای آهنین و آتش و زمهریر و جز آن در وی هست حق تعالی
ما را از عذاب آخرت نگاه دارد و دوستی دنیا از دل ما بیرون کناد که سبب عذاب آخرت
جز دوستی دنیا نیست بتحقیق چنانکه معلوم گشت أمّا شرح راحت آخرت بدانکه راحت
آخرت نیز بدو گونه ثابت شده است یکی ظاهر کتابها که حق تعالی ببندگان فرستاده است
و ظاهر سخن پیغمبران علیهم السلام و این بهشت جسمانیست و دوم دلیل و برهان عقلی و
اندیشهای درست که دانایان یقین خدای را حاصل شده است و سبب آنست که
ایشان بظاهر کتاب و حدیث قناعت نکردند چه آن پیغمبران علیهم السلام شنیده
بودند که سخن حق تعالی و سخن یارا ظاهری و اندرونی هست بتفکر اندرون در مغز سخنها
توان رسید و تفکر را ببسیاری از عبادت ظاهر فاضلتر نهاده اند چنانکه پیغمبر علیه
الصلوة والسلام فرموده است تَفَکُّرُ سَاعَةٍ خَیْرٌ مِنْ عِبَادَةِ سَنَةٍ صدق
میفرماید صلّی الله علیه و علی آله و سلّم که اندیشه کردن یک ساعت بهتر است از عبادت
یک سال پس ظاهر را بایمان قبول کردند و مغز آنرا طلب کردند و رحمت حق تعالی سعی

ایشان را ضایع نکرد و بمقصودشان رسانید و آن نیز برکت و پی روی پیغمبران علیهم السلام
دانسته شد و مراد بدین معنی دو بیت افتاده است و آن اینست — هر ذره که ز بحر جان برون آوردند
در حقه صورتش تجلی کردند — جز حقه در باهل ظاهر نرسید — معنی طلبان راه بدان دُر بردند
اکنون گوییم حکایت بهشت ظاهر خود معلومست نزد همگنان و محتاج بشرح ما نیست و نیز
ما این نامه را برای معنی جویان می گوییم اگر بحکایت ظاهر مشغول شویم از مقصود باز مانیم
پس بیان بهشت معنوی که بهشت جان و دلست بوجهی سخن کوتاه روشن بیان کنیم و یاری از
خدای تعالی تواند خود در همه احوال **فصل** ما پیش ازین اشارتی بدین بهشت کردیم دران
فصل که کمال قوت عقلی را بیان کردیم و بحقیقت آن مقدار تمامست اگر دانش جوی تیز اندیشه
و دوربین بود اما درین فصل روشن تر از آنجا بگوییم تا اهل ظاهر را نیز فایده باشد و دلیل اثبات را
نیز شاید تقریر کنیم بیاری حق تعالی بدانک جمله عاقلان اتفاق کرده اند که نزدیکی بنده
بحق تعالی نزدیکی جایگاهی نیست چنانکه شخصی در سرایی باشد و در سرایی دیگر و تو خواهی که نزدیک
شوی برخیزی و بسوی او روی و جایی که نزدیک او باشد بنشینی تا بدان سبب نزدیکی
او حاصل کرده باشی و توانی که با وی سخن گویی و از وی سخن شنوی این چنین نزدیکی با خدای
تعالی محالست زیرا که او را جایگاه نیست چه او آفریننده جمله جایهاست پس در اول چون
هیچ جایگاه را هنوز نا آفریده بود او را جایگاه نبود چون او بی نیازست از جایگاه
چگونه با نیازمند بجایگاه شود یا در جایی فرو آید چه هرچیزی که در جایی فرو آید او را گزیر
باشد که پیوسته در جایی باشد تا آنجا که درانست یا جایی دیگر که بدان جای رود نه بینی که اگر
شخصی که تو او را در جایگاهی بینی و از تو دور شود و تو خواهی که جایگاه او بدانی که کدام
جایگاهست و از جایگاه او سوال کنی اگر کسی گوید که او را هیچ جایگاه نیست و اکنون نیست

کرا اشارت بجای او نتوان کرد بالاست یا زیر یا دست راست یا چپ یا پیش یا پس تو این
سخن را محال محض دانی و این از آنست که عقل بضرورت میداند که هرچیز که وقتی محتاج جایگاه
گشت و در جایی فرو آمد هرگز بی جایگاه نتواند بود و چون حق تعالی در ازل محتاج بهیچ جای
نبود چگونه محتاج جای بود بلکه جماعتی از محققان روشن و آشکارا کنند که نفس گویا که
آدمی که حقیقت انسان اوست بی جایست و او در هیچ جهت نیست چون نفس گویا که آفریده اوست
از جایگاه منزهست آفریدگار چگونه نیازمند جایگاه شود و علمای را بی نیازی حق تعالی
از دانش جوی این مقدار بسنده باشد که ما یاد کردیم و همچنین عاقلان اتفاق دارند که
نزدیکی بنده با حق تعالی بنزدیکی صفتست و معنی این سخن آنست که هر بنده که خود را بصفات حق
بیاراید بقدر آن که صفات حق در وی پیدا شود او بحق تعالی نزدیک شده باشد چنانکه شاگرد
چون خواهد که باستاد نزدیک شود علم استاد و خوی استاد در خود بنشاند چندان که علم و خوی
او بیشتر حاصل کند باستاد نزدیکتر و ازینجاست که پیغمبر علیه السلام فرض کرده است بر امت
خود که خوی گر شوند بخوی حق تعالی آنجا که میفرماید صلی الله علیه وسلم تخلقوا باخلاق الله
تعالی مثلا چنانکه حق تعالی داناست دانا باید نیز بظاهر و حقیقت هرچیز بقدر
استعداد خود دانا شوند بظاهر و حقیقت هرچیز و بر زیردستان خود رحمت کند و باید که
بهر خوبی که در خود می نشاند نیت آن کند که رضای حق تعالی را میکنم و نزدیکی او میجویم تا حق
تعالی او را مدد دهد و خلعت خاص صفات در وی پوشاند و او را بهم صفتی خود بخود نزدیک
کند و چون اثر صفت حق تعالی بروی پیدا گشت و از جمله صفات او یکی آنست که هرچه که خواهد
بباشد پس این بنده که خوی او دارد و خلعت اثر صفات او را پوشیده است هرچه خواهد
بباشد و چندانکه بحق تعالی از راه صفت نزدیکتر میشود توانایی برانچه میخواهد در وی زیادت میگردد

ومعنی بهشت جز این نیست که آنچه خواهد باشد و آنچه نخواهد نباشد و شک نیست
که منتهی راحت بیش ازین نتواند بود و بدانک هرکس که راه حق را نشناسد و در معرفت
آن سرگردان باشد و بتقلید از دیگری قبول کند ناچار در معرفت منزل نیز مقلد و سرگردان
باشد اما هرکس که راه حق شناسد که آن عبارت از صلات حق تعالی در خود نساندن
ناچار او را معلوم شود که عاقبت و منزل این راه آن باشد که بدرجه برسد که هرچه او
خواهد بباشد چه این صفت از جمله صفتهای حق تعالی است پس دانش جوی را باید که
این سخن را در جان و دل نشاند و همواره این ناز و نعمت را برابر نظر دل دارد و همچنین
دوزخ را که شرح دادیم که سبب آن دوستی دنیاست برابر نظر دل دارد تا داند که
از چه عذاب میگریزد و بچه ناز و نعمت خواهد رسید تا رنج و مشقت از دنیا بریدن که
دوست دیرینه است با رعبادت حق تعالی کشیدن بروی آسان کرد ان شاء الله
و تعالی و نیز تا بنندارد که دانش جوی را که آن آسایش و راحت که شرح دادیم جمله در آخرت
محض و بعد از مفارقت تن بکلی خواهد بود این حال برین وجه نیست که او فهم کرده است
آری تا نمیرد درو نرسد اما بقدر آنک بمیرد برسد یعنی بقدر آنک دوستی دنیا از دل
خود دور کرده اند و از دل او کم کرده راحت و جهانی روی نماید و تا بنندارد که دوستی
دنیا از دل خود بیرون کرد تا آنک بدنیا مشغول باشد و از دل او کم کرده و این
همچنان باشد که پیراهن که پوشیده است خواهد که خشک شود تا آنگه در آب نشسته
باشد بلکه هر قدر که از پیراهن بیرون و برابر آفتاب دارد آن قدر خشک شود و تا
در آب بود خشکی جستن محال جویی بود و اگر گویید و اگر کسی گوید که بسیار از مشایخ
بوده اند بظاهر و مال مشغول گشته اند و بدل و جان ملازمت حق تعالی و خدمت

او نموده باشد و ایشانرا مشغولی بظاهر بدنیا مشغول زبان نداشته است **جواب**
وی آنست که هیچ آدمی از محمد مصطفی علیه الصلوة والسلام بزرگتر نبوده است و درویشی
اختیار کرده است پس اگر درویشی از توانگری فاضلتر نبودی حال او توانگری بودی
نه درویشی و رسول علیه الصلوة والسلام بدرویشی فخر آورده که اَلْفَقْرُ فَخْرِی
میفرماید که درویشی فخر منست و همچنین فرموده است که سلیمان پیغمبر علیه السلام پس
از جمله پیغمبران علیهم السلام بپانصد سال بهشت رود با آنک سلیمان علیه السلام از
کسب دست خود نان خوردی زنبیل بافی کردی و بهای زنبیل را وجه قوت خود ساختی
و اگر روزی زنبیل نخریدندی آن روز بگرسنگی بسر بردی و در حدیث صحیح آمده است
که درویشان امت من پیش از توانگران امت من بپانصد سال بهشت روند اگر مشغول
بودن بدنیا زیان نداشتی پس از پس داشتن توانگران پس چراست جماعتی از مشایخ
که بدنیا مشغول بوده اند نخست ترک دنیا کرده اند و مجاهدهای سخت کشیده و توانایی
اندرون حاصل کرده آنگاه از راه رخصت نه از راه پرهیزکاری و احتیاط با این همه
چنانک راه توانایانست اندک دنیا را قبول کرده با این همه چون بخلوت از ایشان انصاف
طلبید انصاف دهند که ترک آن قدر که ما بدان مشغولیم بهترست از مشغولی بدان و آن
از نقصان حال ماست اکنون بنگر که حال کاملان که چندین مجاهده کشیده اند اینست
فصل تا اکنون پای در کار خواهی نهاد چگونه توانی که تا مشغولی بدنیا کار آخرت سازی
چون روشن گشت که تا دوستی دنیا که عالم حسی است از دل بیرون نرود عالم آخرت را
بدیدهٔ دل نتوان دید و نیز خسیسی لذت دنیا را بنسبت با لذت آخرت روشن کردیم
اکنون میخواهیم که مثالهایی که دنیایان در حق دنیا گفته اند بیاوریم تا خسیسی دنیا روشن تر

شود و چنان شود که گویا ناچیزی و خسیسی او را بحس در می یابی **مثال اوّل**
دنیا از ان روی که مردم آنرا آرامیده می پندارند بحقیقت دم بدم گذرانست همچون
سایهٔ درختیست که شخصی از راه دور بیاید و گرمایی سخت دریافته باشد و دران سایه خواهد
که آسایش دهد و ساکن و پایدار بیند چه حرکت سایه را بحس در نمی توان یافت چون خویش
بجنبد سایه حرکت کند و ازوی درگذرد چون از خواب درآید خود را در گرمی آفتاب بیند حال
دنیا همینست چون راحت و سعادت روی بنادانی آورد دنیا آرامگاه خود سازد و
بعیش و کامرانی مشغول شود آنرا آرامیده و با قرار پندارد ناگاه دنیا ازوی برگردد
و او را بحسرت و عذاب بگذارد و این دو بیت را بزبان حال در فراق او میخواند **بیت**

ایام وصال آن دلفروز چه بود — و آسایش آن دولت پیروز چه بود
افزون ز هزار بار در درد فراق — هر شب گویم که یا رب آن روز چه بود

مثال دوم حال خوش دنیا دار را با دنیا چون خوش آمد خفته است با خیالهای
خوش که در خواب می بیند چنان می پندارد که سالها جسته است بدو رسیده است
و دور را خوشی برآمد و هنگام راحت روی نموده ناگاه از خواب درآید از ان
خیالها هیچ در نیابد و حسرت آن در دلش بماند و حالش همان باشد که درین قطعه یاد
آمده است **قطعه** کار دل کان خواب میدیدم — دوش چون در تاب میدیدم

خود و دلدار هر دو مست خراب — در یکی جامه خواب میدیدم
که ز لعلش نبات میخوردم — که ز چشمش شراب می دیدم
که ز لطفش نواخت بود مرا — که ز نازش عتاب می دیدم
من بیدل میان لطف و عتاب — لذت بی حساب می دیدم

زان خط چون خضر بآب حیات — کار خود بس بتاب میدیدم
زان دو زلف شکسته بستهٔ دو — خانهٔ غم خراب می دیدم
دست بر چشم من نهاد ز شرم — که تنش بی حجاب میدیدم
دست برداشت چشم بگشودم — آن همه خود بخواب میدیدم

مثال سوم
دنیا ازان روی که چون بچشم ظاهر در وی نگری خوب نماید و چون بچشم عقل در وی نگری
بغایت زشتی بینی مانند پیرزنی است که جمله آب و نازکی و جوانی ازوی رفته است و جز دلی
پرفریب و استخوانی کشیده دارد روی بدان رسوایی نهان داشته و با جوانان جفا
و کرشمه و ناز آغاز نهاده اگر بیچاره بظاهر فریفته شود و مدتی عمر عزیز را در جستن وصل
او ضایع کند چون او را بخیل آورد و با وی خلوت سازد آن چادر دلربای جوفروش
گندم نمای را با هزاران لطف و ناز از روی او باز کند آنگاه داند که با خود چه ظلم کرده است
و بر عمر گرانمایه و سود و سرمایه که در جستن او ضایع کرده است می پیچد و میزارد و
هیچ سودش ندارد و بر خود این بیت میخواند **بیت** مسکین من و سعیهای بی حاصل من
بیچاره امید و چارهٔ باطل من **مثال** عیسی علیه السلام دنیا را بپول مانند کرده است
و فرمود علیه السلام دنیا پولیست بروی گذر کنید و در وی هیچ عمارت مسازید
چه پولها نه از بهر نشستن و آرام ساختن بلک برای گذشتن کنند اگر کسی آنرا جای
نشستن پندارد و آرامگاه شناسد عاقلان بروی بخندند و بحقیقت این مثال
روشنست چه دنیا همچو پولیست بر گذرگاه آخرت **میل اوّل** این پول مهدست که
بکودکی مردم دران باشند **میل دوم** که بر طرف دیگرست گورست که آرامگاه نخست
بعد از مرگ و میان این هر دو میل مسافتی کوتاهست که آنرا عمر خوانند بعضی مردم نیمه
پول سپرده اند و بعضی چهار دانگ پول بریده و بعضی را یک دو گام پیش نمانده و او

غافل از آنک باخر بپول رسیده و از پول گذشتن همه را چاره نیست **مثل پنجم** دنیا
از آن روی که چون روی بشخصی آرد آسایش و راحت نماید و باخر چون روی برتابد
محض عذاب و زحمت باشد و مانند ماریست که اگر در وی نگرند رنگین و خوب نماید و اگر
آنرا بدست بسایند نرم و خوش باشد ولیکن چون زخم زند تن گزای و جان ربای باشد
بیت کودکان زخم مار کم دانند   نقش او در نی پیچنده خوانند   و این
مثال در حق دنیا امیر المومنین علی رضی الله عنه زده است و با سلمان فارسی رضی الله
عنه گفته که ای سلمان دنیا چون ماریست برنگینی و نرمی او فریفته مشو و از زخمش بر حذر
باش و دل بر منه که یاری بی وفاست آن روز که بدو شادان تر باشی پرهیز از وی بیشتر
کن که او آن روز قصد بی وفایی کند که مردم دل بر مهر و وفای او نهاده باشند **بیت**
گر یار ترا گوید من زان توام   زنهار بدان سخن فریفته نشوی   **مثال ششم** دنیا چون
شمشیر تیز از زدوده و گوهر دار و کنارش برنده و آهن گداز و مردم نادان چون
کودکان که دست بر پشت شمشیر می مالند و بدان می بالند و بتماشای گوهر او مشغول
گشته اگر از کنار وی غافل شوند ناگاه چنانک پشت آنرا بفراغ می مالند دست بر کنار
وی زنند بسودن همان باشد و انگشت نازنین وداع کردن همان **بیت** مبین قوت پشت
شمشیر تیز   کنارش نگر گاه زخم و ستیز   دنیا چون دریاییست که چون آرامیده باشد
مردم در وی فرو روند و مروارید و مرجان بیرون آورند و بکشتیها بروی گذر کنند
و سود بکذرانند و بخانه برند اما عاقلان فریفته نشوند که اگر ناگاه در جوش آید هزاران
جان نازنین را بیک طپانچهٔ موج از تن بیرون اندازند و خواجه را با سرمایه و سود فرو برد
چنانکه شاعر گفته **بیت** مغرور مشو بسود دریا خواجه   کو خواجه و سود و مایه را خورد بسی

مثال هفتم دانایان دنیا را بطعام مثل زده اند زیرا که طعام هرچند که چرب تر
و شیرین تر باشد نجاست او گنده تر بود و همچنین متاعهای دنیا چندانکه از آن لذت بیشتر
باشد و دوستتر دارند چون میگذارند زحمت بیشتر دهد و فراق بر دل دشوارتر باشد
و بحقیقت فراق دوستان جان کندنست چندانک متاع دنیا دوستتر باشد در فراق
او جان کندن سخت تر بود **مثال هشتم** حال دنیا با قومی که بدیدهٔ عقل نگاه دارند و جانب
عقل فرماید در وی زندگانی کنند و گروهی که از سر غفلت و نادانی در وی روند و بسهو
و حرص عمر گذرانند چون قومیست که در کشتی نشستند و بجزیره رسیدند و در آن جزیره ها
سنگ ریزهای رنگین و بسیار بود و گلهای خوش رنگ خوش بوی فراوان و درختان
تر و تازه بی شمار و میوه های خوش طعم اما ناسازگار و مرغان بسیار خوش آواز خوب دیدار
کشتیبان مردم را گفت سوی جزیره روید و حاجت بگزارید و زود بازگردید که کشتی
روانه خواهد گشت ایشان در جزیره پراکنده گشتند و هریک بگوشهٔ رفتند بعضی که دانا
بودند چون از حاجت ضروری فارغ شدند سوی کشتی شدند و جایی فراخ تر اختیار
کردند و بنشستند و بعضی از کشتی غافل شدند و سنگ ریزه و گل میچیدند و از میوه ها چیزی
بخوردند و باواز بلبل و تماشای گل مشغول گشتند و چون هنگام رفتن کشتی آمد
بشتافتند و بجهد بسیار بکشتی رسیدند و خود را در کشتی انداختند و جایگاه تنگ یافتند
نتوانستند که سنگ ریزها و گلها در کشتی نهند آنرا بر سر خود نهادند و با گرانی جای
تنگ می ساختند و بعضی از آنکه غفلت بر ایشان مستولی بود چنان فریفتهٔ سنگها و شیفتهٔ
گلها و مفتون آواز بلبلان و دیوانهٔ بهار درختان گشتند که بکلی کشتی و یاران را فراموش
کردند و چندان از ساحل دور برفتند که بانگ یاران بدیشان نمی رسید تا کشتی روانه

کشت و بعضی را کشتی باز آمد و با کرانها رسیدند و کشتی را دریافتند بعضی را بکلی کشتی
فراموش گشت و در میان کشتیها نرفتند و در میان بیشهها گم شدند و این دو گروه هلاک
شدند بعضی از خار بسیار که در پایشان نشست و بخور شدند و مردند و بعضی را بگرما و
سرما تلف شدند و آن قوم که سنگ ریزها و گلها را سوی کشتی برده بودند چون روزی
چند برده بودند رنگ از سنگها بگشت و گلها پژمرده شد و بعضی گنده گشت و حر انداختن
آن در دریا چاره ندیدند و بعضی از خوردن میوها رنجور شدند چون بشهر رسیدند بمداوات
بسیار بحال صحت باز شوند کشتی مثال ـــــ راه شریعت و غفلت و کشتی بان
مثال پیغمبران علیهم الصلوة والسلام و عالمان ربانی که براه ایشانند و جزیره
مثال دنیا و سنگ ریزه و گلها و مرغان مثال شهوات دنیا است که از چند گونه است
و مردم که در کشتی نشینند مثال اهل عالم اند که بعضی بدنیا باز ماندند و هلاک شدند و
بعضی با بار گران از مال و جاه راه شریعت سپردند و باخر توبت کردند و دوستی دنیا
از دل بیرون کردند هم درین عالم با خلاص فهم و بعضی چون بآخرت رسیدند زحمت
و حساب و باز خواستها کشیدند پس آنگه خلاص یافتند آن قوم که از دنیا بقدر حاجت
ضروری پیش برنداشتند ایشان را هیچ زحمت نرسد خوش و آسوده بمنزل بهشت
رسیدند **مثال نهم** مثل مردم که دنیا بدیشان روی نهد بعضی بکفاف قناعت کنند
و بعضی حریصی نمایند همچون شخصی است که مهمان خانه سازد و آنرا بانواع زینتها بیاراید
و ظرفهای زرین و نقره گین در وی نهد و مردم را مهمان خواند گروهی بعد از گروهی بر
ترتیب یکی در آیند طبقی زرین پیش او نهد و عود سوز زرین و گلابدان زرین در وی
نهاده و مردی دانا شد چون بوی خوش دریافت و تماشای ظرفها بکرد بازده بخوش

دلی و شکر کند تا دیگری از آن نصیب خویش بردارد و دیگری در آید و آن طبق نزد
او برد و او بی خرد باشد پندارد که آنرا ملک او ساختند بستاند و با خود بیرون برد چون میگذاران
طبق را از وی باز گیرند او فریاد در بندد و جنگ آغاز کند که شما بزور مال من از من می‌ستانید
حال مردم دانا و مردم نادان بعینه با دنیا همین است مرد دانا چون دنیا بدو رسد شکر
حق تعالی بگزارد و دل بران ننهد و چون از وی می‌ستانند دلتنگی نمی‌نماید و داند که خلق
مهمان حق تعالی اند و هر وقت دنیا را بیکی دهد و مردم نادان چون دنیا روی بدیشان
نهد پندارند که همواره با ایشان خواهد بود آنرا بجان و دل نگاه دارند چون از ایشان
بدیگری رسد فریاد دارند و شکایت از حق تعالی کنند و سبب آن زحمتهای دایمی
ایشانست **مثال دهم** امیر المؤمنین علی کرم الله وجهه فرموده است که مثال مردم
دنیا چون گروهی اند که در کشتی نشسته اند و هر یک گوشه از کشتی جای خود ساخته و خانه
خود دانسته و با یکدیگر دوستی بنیاد نهاده و مهرورزی میکنند و از رفتن کشتی غافل اند
خود را ساکن می‌بینند و کشتی ایشان را می‌برد تا چون بساحل منزل رسد کشتی‌بان گوید
بیرون روید ایشان هر یک بطرفی روند و آن جایگه که با او خوی کرده اند بگذارند و
دوستان را وداع کنند و مفارقت ضروری تن در دهند **مثال یازدهم** دنیا چون
زنی محبوب صورت بدسیرت بی وفای ناپارسا است بصورت خوب مردان را می‌فریبد
و در دام عشق فرو میکشد و بدسیرتی و بی وفایی و جفا پیشگی که ایشان را در عذاب
میدارد بهر یک راحت که با عاشقانش میرسد هزار غصه از وی میکشند و بهر یک نوازش
هزار رنج می‌برند و هر روز چاره آن سازند که چگونه یک شب بدو رسند چون
رسیدند هم حال برخیزد که پیش فلان میرویم اندر سالی شبی با پیوندی نشسته هنوز

رخت برمی بندی بنشستم و در فراق تو میگریم برخیزی و بر گریهٔ من میخندی تا عاشقان
ترک چنین معشوقه نکنند ممکن نیست هرگز که روی راحت و آسایش بینند **مثال دوازدهم** آورده اند
که در روزگار گذشته پادشاهی بود و پسری داشت که در کمال هنروری انگشت جهان بود
و در جمال صورت و دلبری دلربای مردان و زنان چون بحد بلوغ رسید پادشاه او را از
شاه زادگان آن روزگار دختری چون صد هزار نگار بخواست میان ایشان اتفاق
نکاح افتاد بنادیده دختر چون دل و دیده دوست داشت و بیاد او روز و شب
میگذاشت و نزدیکان پدر و مادر را بخدمت و چاپلوسی بر تعجیل کار عروسی وصیت
میکرد روز تاریک فراق را بامید شب وصال بسر می آورد و بعد از انتظار بسیار کار
عروسی ساخته شده و وعدهٔ زفاف در شب آینده درست گشت سر دو روز وصال
چنانکه رسم عاشقان صاحب جاه و مال باشد بفرمود تا ساز طرب و آلت عیش را بباغی
که نسخه از بهشت جاودانی و جای بزم و کامرانی بود در روز بیاد وصل جانان بساغر گران
بکار برد چنانکه مهار اختیارش از دست خود ربوده گشت چون شب در رسید خیال
جمال او را بر آن داشت که تنها برنشیند و راه حجله گاه معشوق پیش گیرد چون پاره
راه براند اسپش از راه بیفتاد و سر بسوی گورستان نهاد چراغی از دخمهٔ می تافت
چون آن خیال چنان بست که از حجله گاه عروس می باید راند تا بدر دخمه رسید
قضا را در آن روز دختری را بگورستان آورده بودند و چنانکه عادت کبرا باشد او را
بجامهای رنگین آراسته و بوییهای مردگان بدو بوی کرده و در میان مردگان نشانده
بر تختی جوان بسعی بسیار در دخمه باز کرد و باندرون رفت او را چنان خیال افتاد که
آن مردگان جمله زنانند که بوی حاضر شده اند و آن دختر مرده جفت اوست بر تخت و او را

در کنار گرفت و چنانکه عادت باشد با وی بسود و در کنار او در خواب رفت خدمتکاران
خدمتکاران و یاران پادشاه زاده چون او را در باغ نیافتند و اسب خاص راندند
گمان بردند که بشهر رفته است چون روی سوی شهر نهادند و بدر سرای دختر رسیدند و حال
پرسیدند او خود نیامده بود این خبر بپادشاه و خاتون رسید سواران از هر سوی روانه کردند
راه بسوی او نبردند چه هرکس را فرا خاطر نیامد که او گورستان خوابگاه سازد فی الجمله
آن سور چون بهشت ماتم چون دوزخ گشت چون شاه زاده از خواب مستی در آمد خود را
در میان مردگان دید مرده در کنار گرفته و لب و دهان خود را با آب دهان مرده آلوده و
تن و جامهاش بوی مردگان گرفته سخت بهراسید و نفرتی عظیم بدو افتاد از دخمه برون
دوید و هزار لعنت بر باده پرستی و عشق بازی کرد و بیم آن بود که خود را از غصه هلاک
کند صبح صادق دمیده بود و جهان روشن گشته چنانکه مردمان همدیگر را از دور بشناختندی
سواری از خدمتکاران که بطلب او بیرون آمده بودند اسب می تاخت جوان او را بشناخت
آوازش داد خدمتکار چون بدو رسید حال پرسید جوابش داد که وقت قصه نیست مرا بسوی
آبی بر تا اندام بشویم او را بر کنار جوی برد جوان سر و اندام خود بشست و جامهٔ خدمتکار
در پوشید و جامهٔ خود را بدو داد که تو این را بشوی و در پوش و بر اسب و سوار گشت و روی
سوی شهر نهاد اکنون بدانکه شاه مثال انسانست که از گوهر ملایکه است و دختر که جفت او
و معشوقش مثال حوراند که بهر انسان آماده اند و عشق او با جفت خود شان میل طبیعت است
که در نهاد انسانست با اهل بهشت که شهر اصلی و خانهٔ دیرینه است آخر نشنیدی که آدم اول در
بهشت بوده است و بشومی گناه از آنجا بیرون افتاده مستی و باده خوردن مثال بیرون
افتادن اوست از معرفت نفس خود و غافل گشتن و از صفات روحانی خود و آن دختر

مرده مثال دنیا و معشوقان دنیوی است و مثل هشیار گشتن او مثال آگه گشتن انسانست از زنا کسی و پلیدی و زشتی دنیا و تن و اندام شستن او مثال توبه کردنست از محبت دنیا و میل سوی شهوتهای این جهانی ناشایسته بهشت شود و بازگشتن او باسوی مادر و پدر رفتن است بسوی ارواح پاک فرشتگان آسمانی که در بهشت اند **فصل** چون ازین مثالها فارغ شدیم خواستیم که این نامه را بسخنی که از ادریس پیغمبر علیه السلام در حق دنیا بما رسیده است ختم کنیم تا نامه فرخنده تر باشد ان شاء الله تعالی   چنین گوید ادریس پیغمبر علیه السلام که مردم میگویند که دنیا فریبنده است و خلق را می فریبد و این سخن چنین نیست زیرا که فریبنده کسی باشد که خوی نیکو و خوی زشت هر دو دارد و خوی نیکو را آشکارا کند تا بوقت فرصت خوی بد را بنماید و برنجاند و حال دنیا برین وجه نیست زیرا که دنیا اگر چه بی وفا و رنج رسانی از خویهای اوست اما آنرا از خلق پنهان نمیدارد چندین بار ترا و دوستان ترا رنجانیده باشد اما چون غفلت در پیش گرفته و التفات برنجانیدن او نمیکنی و باندک آسایشی که از وی می بینی و از وی بتو میرسد او را دوست میداری چون رنج او بتو میرسد چرا او را فریبنده خوانی بلک بحقیقت تو خود را می فریبی که نیکی و بدی

دنیا را هر دو دیدی و بدی او را فراموش

کردی و نیکی او را بر نظر خود بداشتی

تا او را دوست داشتی

پس تو خود را

فریفته باشی نه

دنیا

والله

بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین

رساله لمولانا شمس الدین الکیشی

سپاس و ستایش بی اندازه بر آفریننده تن و جان را و درود بی کران بر پیشوایان و رهنمایان
خلق سوی حضرت او چنین گوید بازم آورده این نامه محمد بن الحکیم الکیشی این یادگاریست برای جو
یندگان دانش حقیقی و بویندگان هنجار خلاص رهانیکی دانی و خواهندگان سعادت هر دو جهانی
نوشته آمده است بزبان پارسی تا همگنان از فایدهٔ آن بهره مند باشند بر وجهی که نوکاران
در دانش جویی را بغایت سودمند باشد و دانا آن تمام را یادآورندهٔ راه و منزل
باشد و یاری در همه احوال از خدای عز و جل تواند بود ان شاء الله تعالی **فصل** یاران
دانش جوی را آگهی باد در آنکه حق تعالی آدمی را ظاهری بخشیده است که از آن تن خوانند و اندر
وی ارزانی داشته که دل گویند و نفس خوانند و جان و روح نیز خوانند و در تن او اندامی
چند آفریده که بدان چیزها را دریابد چون گوش و بینی و زبان و پوست همه تن و در
هر یکی ازین اندامها معنی لطیف نهاده که آن اندام معنی چیزها را دریابد چنانک در چشم روشنایی
و در گوش شنوایی و در بینی بویایی و در زبان چشندگی و در پوست همه تن بسودن و این معنیهای
لطیف را قوة خوانند و هر یکی ازین قوتها را حاسه گویند یعنی دریابنده اند حس دریابند از آنرا
محسوس گویند و این حواس مانند دریچها در عالم ظاهر که آنرا دنیا خوانند نگاه کند و نیک و بد دنیا
و خوب و زشت از این دریچها دریابد از آن گزیران شود تا آنرا از خود دور کند چنانک
صورتها خوب را که از دریچه چشم دریابد دوست دارد و از آن بخود نزدیک کند چنانک
صورتها زشت سهمناک را ازهمین دریچه دریابد از خود دور کند و چون آوازها خوش که دریچهٔ
گوش بدو رسد و طعمها خوش و بوها خوش که از دریچهٔ بینی بدو رسد بسودنها خوش و ناخوش چون

نرمی حریر و درشتی پلاس پس انسان را در دنیا دوستان و دشمنان پیدا گند آنچ او را خوش آید دوست
او باشد و آنچ او را ناخوش آید دشمن او باشد و نیز آگهی باد یاران را از انسان قوتی هست که آنرا
خیال خوانند آن قوتیست که صورتهایی که از بیرون در آید درین قوت بر جای ماند اگرچه آن
چیز از حس بیرون دور گردد چنانکه شهری که دور دیده باشد چون از وی بیرون رود و
دیده بر هم نهد اندر آید بر نظر خود آرد گوییا در آن شهر نگاه می کند همچنین آوازی که شنیده باشد
سالها بتواند آورد آلان آواز در اندرون گرفته باشد چنانک مطربان قولهای شنیده را باز
تواند گفت هر وقت که خواهند و حال جمله همچنین باید دانست پس روشن گشت که خیال خزانه
ایست که صورت دریافتها را نگاه دارد با نفس هرگاه که خواهند اندر نگرد بی آنکه حقیقت
چیز حاضر باشد و شک نیست که انسان با یک جمله حیوانات را دریافت دوستی و دشمنی از یک
شخص معین هست چنانک بوچون ما در را نه بیند سوی او رود و از وی مهربانی جوید و چون
گرگ را بیند از وی بگریزد و دوستی او و دشمنی از جمله معنیهاست و این قوت را وهم خوانند
و این قوت را چون دریافت معنی بکند از صورتی چون آن صورت بیند آن معنی را یاد کند
چنانک چون زخمی از خار بکوذکی بهر گاه که ریسمان رنگین که بو رنگ مار باشد شد در حال آن
زخم را یاد کند و از وی بگریزد د بسط را معلوم شد که در انسان قوتی هست که خزانهٔ معنیهاست
که از صورتها بدو رسنداست و از آن نام حافظه کرده اند یعنی نگاه دارنده و این قوت
خزانه وهمست و شک نیست که چون انسان خوش دریابد میلی در اندرون او پیدا شود که این
چیز خوش را حاصل باید کرد و چون چیزی ناخوش دریابد همچنین میلی در وی پیدا شود که این
ناخوش را از خود دور باید کرد بهر وجه که باشد آن معنی که میل سوی خوشی دارد آنرا قوت
شهوت خوانند خواه آن خوشی دریابد یا بگوش یا بجاسه دیگر و آن معنی که میل سوی قهر و دور

کردن ناخوش کند انرا خشم خوانند پس روشن گشت که شهوت و خشم دو قوت اند در ان امیر
حسها انسان اند شهوت جوینده خوشیهای دنیاست و خشم دورکننده ناخوشیهای دنیا
و نیز آگهی باد آید انرا که انسانرا توانایی ان که چیزی چند دریابد که بحواس ظاهر خیال
و وهم انرا توان یافت چنانکه در می باید که هر کسی که نیکوکار باشد مردم او را دوست دارند
و هر کس که بدکار بود او را دشمن دارند انکه دانش و دریافت نه از جنس محسوسهای ظاهر است
و نیز نه خیال است چه خیال چیزی را دریابد که از حس ظاهر بدو رسد رسیده باشد و نه دریافت
وهمست زیرا که وهم جز معنی جزوی یعنی معنی که در شخصی معین باشد در نیابد و حکم کردن بدانکه
نیکویی کارانست مردم او را دوست محب دارد حکمی کلیست مخصوص بیک شخص نیست این قوت که
بدان دانشهای کلی در می یابد انرا عقل خوانند و آن صورکه دریافته عقلست انرا معقول گویند
و معنی نیز می گویند چنانکه آنچ حس انرا دریابد محسوس خوانند پس علم دو عالم باشند یکی عالم صورت
و محسوس و دوم عالم معنی و معقول و در حقیقت عالم معنی جان عالم صورت است چنانک
آدمی را جانی و تنی هست چنانک آدمی جزوی از عالم تنست روح آدمی مردی از عالم
روح است و خاصیت عقل آنست که حقیقت هر چیز دریابد و صفتها، او را چنانک هست
بشناسد و خاصیت حس آنست که ظاهر چیزها و آرایش در نیابد و از دریافت حقیقت او عاجز
باشد **مثلا** چون معجونی پیش طبیب آورند آن طبیب بحس بینایی ازوی بجز رنگ و شکل در
در نیابد و بحواس دیگر جز بوی و طعم و درشتی و نرمی در نیابد پس حکم کند که این معجون را خاصیت
آنست که فلان رنج بر دارد و بفلان رنج زیان کار باشد و او را صد صفت برشمارد که از ان
صفتها هیچ یک محسوس نباشد و چندانکه قوت عقلی زیادت باشد صفات معنوی او بیشتر دریابد
جماعتی عقل را چشم دل خوانند یعنی چشمست که در ذات جانست و جان بدو خود را و عالم خود را

در تواند یافت و صفت حق را بدین صفت چشم تواند دید و این چشمست که دو عالم آخرت گشوده
چیزهای ان جهانی را بدو توان دید و هرکه این چشم را از جان باز نتوان گرفت زیرا که در ذات
اوست ذات جان خود همه چشم است شب و روز نزد این چشم یکسان باشد زیرا که معنی
همیشه روشنست اگر کسی ازانه بیند از انست که دیدهٔ عقل او بغبار دوستی دنیا تیره شده است

فصل انسانرا بجسب خود نه قوتی کمالی و نقصانی هست کمال او آن حالتست که در خوشی
بود بسبب آن قوت و نقصان آن حالت که او در ناخوشی بود مثلا بجسب بینایی کمال او
در آنست که صورتهای خوب بیند تا ازان لذتی می یابد و نقصان او در انست که صورتهای
سهمناک را می بیند و ازان در رنج می باشد و جمله حواس را بدان قیاس باید کرد و کمال
قوت عقلی در آنست که حق را بداند و صفات او را بشناسد و همچنین فرشتگان را دریابد
و جمله جهان را از آسمانها و زمین و آنچ میان هر دو است از معدنی و رستنی و جانوران جمله
را بقدر توانایی آدمی بشناسد چنانکه صورت جمله عالم با نسبتی که او را با حق تعالی هست در
آینهٔ عقل او نموده گردد و او در جمله هستی بدیدهٔ عقل مشاهده می کند و نفس انسان چون
مرتبه رسد دانایی تمام باشد و دانا، آن درین مرتبه متفاوت باشند بجسب استعداد اصلی
و موافقت اسباب بیرونی و بدانک که آدمی را اگر این سعادت دست دهد او زنده جاودان
گردد زیرا که دید کی جان بوصال معشوقست و این چنین جان بحضرت حق تعالی زنده است
و چون معشوق هرگز نیست نشود جانی که بدو زنده باشد هرگز نمیرد و شرح این کذب بسالها
گفته نشود و هر که چیزی ازان دارد خود می داند و هر که ازان چیزی ندارد بسخن تفهیم
نتواند رسانید و ما در فصلی که بعد ازین فصلست اشارت بدین لذت کنیم چنانکه بطریق کتاب
قوت و تمامی و بزرگی این بزرگی معلوم گردد اگرچه بحقیقت این باید یا بذوق بدان توسند

ندانند **فصل** اگر کسی خواهد که نسبت لذت عقلی با لذت حسی بداند که چندست زیرا که کمال لذت
بحسب کمال دریافته و کمال دریافت باشد و نقصان لذت بحسب نقصان دریافته و دریافته
و این را بمثالی فهم توان کرد اگر شخصی باشد که قوت بینایی او تمام باشد و صورتی که در
خوبی تمام بود و در برابر او آید و هیچ پرده در میان ایشان نباشد از دیدن آن صورت
شک نیست که لذت تمام بیننده را حاصل شود و اگر کسی دیگر که بینایی او تمام نباشد درین صورت
نگاه کند بقدر ضعف بینایی او لذتش کمتر باشد و اگر شخص اول که بینایی او تمامست صورتی
دیگر که حسن او کمتر از صورت نخستین باشد دریابد بقدر نقصان چنین لذت نقصان پذیرد
پس معلوم گشت که کمال لذت بدو چیز تعلق دارد یکی بکمال دریافت چو کمال بینایی مثلا
و دیگر بکمال دریافته چون کمال چنین صورت و جمله حواس را بمثال این معنی توان آورد
چون این معنی روشن گشت گوییم دریافت عقل از دریافتن حس بسیاری قوی ترست چه عقل
حقیقت چیز را همی یابد و حس جز ظاهر را درنمی یابد و نیز صفات چیز که حس آن را دریابد
بشمار اندکیست و صفات که عقل آن را دریابد بسیار چنانکه معلوم گشت پس روشن شد که دریافت
عقل کاملست از دریافتن و دریافته عقل در کمال هیچ نسبت با دریافته حس ندارد چه دریافته
عقل ذات حق تعالی و صفات اوست و ذات و صفات ملایکه و دریافته حس صورت و صفت
جسمهاست مانند رنگ و طعم و بوی و نرمی و درشتی و معلومست که اینها را با صفات
حق تعالی هیچ نسبت نتوان کرد و نه نیز با صفات و ذات ملایکه پس چون دریافته و دریافتن
عقل از دریافته و دریافتن حس بسیاری کاملترست بلکه در حقیقت هیچ نسبت با همدیگر ندارند
روشن گشت که لذت عقلی از لذت حسی به بسیاری کاملترست بلکه هیچ نسبت با یکدیگر ندارند
سؤال ما می بینیم جماعتی را از دانایان که معرفت حق تعالی حاصل کرده اند و بیشتر روزگار

بلذتهای حسی مشغول باشند اگر لذت عقلی این همه قوت و کمال داشتی که بر وصف کردیا
بایستی که ایشان را پروای لذت حسی نبودی و حال برین وجه است پس این دلیل است
بر آنک لذت حسی از لذت عقلی تمامترست **جواب** بدانک میان عقل و حس دشمنانگیست
بدان معنی که چون نفس با لذت حسی خو کند از لذت عقلی باز ماند و چون با لذت عقلی خو کند
از لذت حسی باز ماند و بمقدار دوستی هر یک از لذت دیگری بی بهره ماند و این معنی بتجربت
معلوم گشته است نه بینی کسی را عاشق صورتیست و جمله مصلحت دینی و دنیوی خود را فرو گذاشته
چون مردی عاقل او را سرزنش کند و گوید ای فلان عقل تو کجا رفت چندین مصلحتهای تو خلل
خواهد آمد آخر بعقل خود باز گرد و بیش اندیشی کن چگونه میل هوای آن صورت عقل او را پوشیده
است و نمی گذارد که این نصیحت را قبول کند و در آن اندیشه نگار دارد و خاصیت عقل که
عاقبت بینی است از وی در وجود نمی آید و هم چون مردی که چون عقل او تمام باشد و عاقبت
دنیا را نگاه کند و بنای آن بر هیچ بیند نه بینی چگونه دنیوی را فرو گذارد و مال و جاه را
بر هم زند چنانک اهل دنیا او را دیوانه خوانند برای آنک او عقلی که مصالح دنیا را نگاه دارد
عقلی بحت مختصرست و عقلیست که بطبیعت حس نزدیک شده است چه طبیعت حس [illegible]
است و چون روشن گشت که میان عقل و حس دشمنانگی است گوییم چنانک اگر کسی را خلط
و صفرا که آن تلخست در معده جمع شده و طعم دهن او بدان سبب تلخ گردد اگر او حلوا را
بچشد طعم شیرینی درنیابد زیرا که ضد دشمن شیرینی بر زبان او جای گرفته و نمی گذارد که
شیرینی بر زبان جای گیر آید و او را دریابد همچنین چون لذت حسی گویا که حقیقت انسانست
جای گیرد دوستی آن در دل استوار شود اگر چه معرفت حق تعالی حاصل کند معرفت خیال
در دل نه نشیند که از وی لذتی که فراخور معرفت باشد حاصل گردد و بدین سبب است

که حکیمان غذای بدست جویند کان حکمت را تجارت ده و عبادت فرمایند ما دوستی دنیا یعنی عالم
محسوس از دلستان کمتر شود ایشان را حکمت آموزند تا از علم خود برخوردار شوند و چون
این راه نسپرند و مالهای ادده بدوستی دنیا حکمت آموختند لاجرم حکمت ایشان بر ایشان و بر
خلق وبال گشت و هم خود و هم خلق در حکمت نا معتقد گشتند و از لذت عقلی بهره ماندند و بلذت
حسی قانع گشتند و عقل ایشان شومی دوستی خوی حس گرفت و این معنی را یکی از دانایان این
قطعه یاد کرده است **قطعه** دعوت عقل انکال اکن که عمرت بعد ازین ❀ در دهانهای تقدیر
چون دونان شود ❀ عیش عقل انگاه خوشتر در صفا وقت دل ❀ کانتهای دو رجان تا ابند اهتمرو دل شود
بگذر از بند مزاج و دور باش از دام حس ❀ هر که با دونان نشیند همت او دون شود ❀ از نشاط
خوی بر آسمان کردم فراز ❀ کین سر ترکیب روزی در زمین مدفون شود ❀ چون بود کاهل
کسی در حطهٔ کون و فساد ❀ کو نداند چون در آمد تا انجا چون شود ❀ لذت عقلی با لذت حسی چگونه
نسبت توان کرد و تو نفس خود را بعقل در می یابی چه آنچ بحس از خود در می یابی بیش
بوست تن نیست و تو بیقین می دانی که بوست تنی بلکه نه هیچ جزو از اجزای تنی و چون
روشن شد که تو خود را بعقل در می یابی نه چه آنچ بحس از خود در می یابی بیش از بوست تن نیست
و تو بیقین می دانی که تو نه بوست تنی بلک نه هیچ جز از اجزاء تنی و چون روشن شد که تو
خود را بعقل در می یابی گوییم بدان که هیچ لذت چون دریافت نفس نیست نفس خود و دلیل
برین سخن آنست که تو هر کسی را که دوست داری بدان سبب دوست داری که با تو مناسبتی
دارد نه بینی که هر کس در خوی با تو مناسبت دارد بیشتر او را چگونه او را دوست تر داری
از کسی که با تو در خوی و دانش از وی دوستر است تا اگر کسی باشد که خوی او ضد خوی تو باشد
و جاهل محض بود چگونه او را دشمن گیری و از وی بگریزی پس روشن گشت که دوستی تو بر

بر دیگران بسبب مناسبت ایشان است مر ترا پس در حقیقت تو خود را دوست میداری و کسی را
که دوست داری بسبب که رنگ و صفت خود را در وی می بینی پس معشوق حقیقی تو نفس تو است
و چون تو خود را بعقل می توانی دریافت پس لذت حقیقی از دریافت معشوق حقیقی باشد
پس لذت حسی لذت مجازی بود **سؤال** شما در فصل پیشین بیان کردند که تمامی لذت
با کمال دریافته باشد و معلوم است که حق تعالی از نفس ما کامل ترست پس لذتی که از لذت
دریافت حق تعالی خود بسیار از لذت دریافت نفس خود بیشتر باشد و اکنون درین
فصل بیان کردند که هیچ لذت تمامتر از لذت دریافت نفس خود نیست و این هر دو سخن
خلاف یکدیگراند این خلاف چگونه بر داریم **جواب** جواب این سؤال را مقدمات بسیار
باید تا روشن شود و فهم نوکاران ازان عاجز گردد **اما** هر کسی که خواهد که این جواب
را بتحقیق بداند در رساله از رسالهای من که از رسالهٔ منهیه گویند طلب کند **فصل**
خلاصهٔ این فصلها آنست که جز قوت عقلی جمله قوتهای دیگر که برشمردیم قوتها اند که
در تن جای دارند و بد و برسانند و خللی که بتن رسد خللی باشد و این معنی در دفترهای طب
طبیبان بیان کرده اند و دریچهای دنیا اندیش را و انان با چهارپایان درین قوتها برابر
است پس هر انی که آسایش او بدین قوتهاست و او را از قوت عقلی هیچ آسایش
نیست و از درجهٔ حیوانی نگذاشته اگر چه بصورت انسان است دانا آن که بنظر عقل معنی
چیزها نگاه کند او را ستوری بینند زیرا که ستور عقل عزیزی ندارد که عقل را فهم کند و مصلحت
آخرت نگاه دارد و این چنین انسان عقل عزیزی داشت و در کار دنیا دید و از ابشتوبه
بیرون شهوت و خشم نابینا کرد و نفس این چنین چون از بدن مفارقت کند و در عذابی
افتد که بغایت دشوار باشد زیرا که جملهٔ دوستان او ازوی بریده شوند چه دوستان

او همه این جهانی بودند و او بواسطهٔ تن دوستان خود را می توانست یافت چون چشم دنیاوی
نباشد صورتهای دنیوی را چگونه بیند و چون گوش دنیوی نباشد آوازها چگونه شنود و همچنین جملهٔ
دریچهای دنیوی را از اخلاط یابد اورده چون بسته شود آنچه بدان دنیوی را می توانست
یافت نتواند یافت و آن حالتی بغایت دشوار باشد چه ما می دانیم که اگر کسی را چیزی که دوست
می دارد از وی جدا کنند عذابی سخت بدو می رسد تا آنکه بهزار چیز دیگر باشد که از آن دوست
می دارد که بدان مشغول تواند گشت و عذاب فراق آن یک روز را بوصال دوستان
دیگر بر خود آسان می تواند کرد پس حال کسی چون باشد که جملهٔ دوستان وی از وی ببرند و هر چیز
که دلش بدان میل دارد و دوست می دارد نماید و آنچه بعالم باشد و ازالخز امد بدان
سبب که بلا و آشنایی نماند و بدان عالم را و اهل متاع آن عالم را نتواند دید زیرا که
چشم آن عالم بین ندارد از بهر آنست که پیغمبران علیهم السلام اتفاق کردند که هر کس که درین
جهان چشم و دلش نابینا باشد در عالم آخرت او را نابینا بر انگیزند پس حال آن شخص چنان
باشد که شاعر گفته است قول الشاعر هست آنچ نخواهم آنچ من خواهم نیست :. اکنون همه هست و نیست اینست مرا
و اگر کسی این حالت را اینک بیند بیشد و از آن غافل نباشد و او را پروای خواب و خورد نباشد
و جز کار آخرت ساختن بهیچ چیز دیگر مشغول نشود چنانکه خواجه افضل الدین کاشی قدس الله
روحه العزیز می گوید که گر تو بجود کمال خود درنگری :. رخ در همه بوستان همچو جامه بدری :.
در خوردن نان و آب بینی که یعنی :. خود دهر بیاشامی و هر خون بخوری :. و اگر این چنین
شخص را یا قوت عقلی در کار آمده باشد و سعادت عقلی را در کار آمده باشد و حاصل
کوی کمال عقلی را فرو گذشته و سبب مشغولی محسوسات بس عذاب او دو چند آن باشد یکی
فراق دوستان این جهانی و یکی عذاب باز ماندن از دریافت راحت و لذت عقلی از آنست

که پیغمبر علیه السلام فرموده است که سخت ترین عذابها در آخرت عذاب عالمی است که بعلم خود کار
نکرده باشد اینست بیان آتش روح سوز جان گداز که در عالم آخرت بدکرداران و دوستان
دنیا را افتاده اند و در آن هیچ شک نیست عاملانرا اگر بدلیل و برهان عقلی بر سر چیزها روند و از
کارها که بر اهل ظاهر پوشیده است آگاهی حاصل کنند و اما آتش جسمانی چنانکه اهل ظاهر فهم کرده
اند ایمان بدان واجبست چو قرآن و حدیث شرح آن دوزخ بغایت تمامست که انواع عقاب
از مار و کژدم و گرسنگی و تشنگی و گرمای آهنین و آتش و زمهریر و جز آن در وی هست
حق تعالی ما را از عذاب آخرت نگاه دارد و دوستی دنیا از دلها بیرون کناد که سبب
عذاب آخرت جز دوستی دنیا نیست بتحقیق چنانکه معلوم گشت اما شرح راحت آخرت
بدانکه راحت آخرت نیز بدو گونه ثابت شده است یکی ظاهر کتابها که حق تعالی بر بندگان
فرستاده است و ظاهر سخن پیغمبران علیهم السلام و این بهشت جسمانیست و دوم دلیل و برهان
عقلی و اندیشهای درست که دانایان بیقین خود را حاصل شده است و سبب آنست که ایشان
بظاهر کتاب و حدیث قناعت نکردند چون از پیغمبران علیهم السلام شنیده بودند که سخن حق
تعالی و سخن ما را ظاهریست و اندرونی هست و بتفکر و اندرون و مغز سخنها توان رسید و تفکر را
بسیار از عبادت ظاهر فاضل تر نهاده اند چنانکه پیغمبر علیه الصلوة و السلام فرموده است
تفکر ساعة خیر من عبادة سنة می فرماید صلی الله علیه و سلم که اندیشه کردن یک ساعت بهتر است
از عبادت یک سال پس ظاهر را بایمان قبول کردند و مغز آنرا طلب کردند و رحمت
حق تعالی سعی ایشانرا ضایع نکرد و بمقصودشان رسانند و آن نیز بترکیب رهنمایی
وی روی پیغمبران علیهم السلام دانستند و مرا درین معنی دو بیت افتاده است و آن اینست
هر در که زنج جان بیرون آوردند :. در حقه صورتش تجلی کردند :. جز حقه دار باهل ظاهر ننوسند

معی طلبان راه بدان در برند اکنون کوییم حکایت بهشت ظاهر خود معلومست نزد همکنان و محتاج
بشرح نیست و نیز ما این نامه را برای معنی جویان می نویسیم اکر بحکایت ظاهر مشغول شویم از مقصود
باز مانیم پس بهشت معنوی که بهشت جان و دلست بوجهی بحث کوتاه روشن بیان کنیم و یاری
از خدای تعالی تواند بود در همه احوال **فصل** ما پیش ازین اشارتی بدین بهشت کوییم در اول فصل
که کمال قوت عقلی را بیان کردیم و بحقیقت آن مقدار تمامست اکر دانش جوی بتواند اندیشه و دریابد
بود اما درین فصل روشن تر از آن جهت که اهل ظاهر را نیز فایده باشد و دلیل آیات را نیز شاید
تقریر کنیم باری حق تعالی بدانک جمله عاقلان اتفاق کرده اند که نزدیکی بندت بحق تعالی بنزدیکی
جایگاه نیست چنانک شخصی در دو سرای باشد و ده دو سرای دیکر و تو خواهی که نزدیک شوی برچیزی یا بسوی
او روی و جایی که نزدیک او باشد بنشینی تا بدان سبب نزدیکی او حاصل کرده باشی و توانی که با وی
سخن کویی و از وی سخن شنوی این چنین نزدیکی با خدای تعالی محالست زیرا که جایگاه نیست چه آفریننده
جمله جایهاست پس در ازل چون هیچ جایگاه را هنوز نا آفریده بود او را جایگاه نبود و چیز
او بی نیازست از جایگاه چگونه باز نیازمند جایگاه شود تا در جایی فرو آید چه هر چیز که
در جایی فرو آید او را ناکزیر باشد که پیوسته در جایی باشد تا آنجا که در آنست یا جایی دیگر که
بدان جای رود نه بینی که اگر شخصی که تو او را در جایگاهی بینی و از تو دور شود و تو خواهی که
جایگاه او بدانی که کدام جایگاه است و از جایگاه او سؤال کنی اگر کسی کوید که او را هیچ
جایگاه نیست و اکنون نیست که اشارت بجای او نتوان کرد بالاست تا زیر یا دست راست
یا چپ یا پیش تو این سخن را محال محض دانی و این از آنست که عقل بشر درست می داند که
هر چیز که وقتی محتاج جایگاه گشت و در جایی فرود آمد هرگز بی جایگاه نتواند بود و چون حق
تعالی در ازل محتاج هیچ جای نبود چگونه محتاج جایی نبود بلک جماعتی از محققان روشن و آشکارا

کفتند که نفس کویا آدمی که حقیقت انسان اوست بی جانست و او در هیچ جهتی نیست چون نفس
کویا که آفریده اوست از جایگاه منزهست آفریدکار چگونه نیازمند جایگاه شود و علما
بی نیازی حق تعالی از دانش جوی را این مقدار بسنده باشد که یاد کوییم و همچنین عاقلان
اتفاق دارند که نزدیکی بنده با حق تعالی بنزدیکی صفتست و معنی این سخن آنست که هر بنده که
خود را بصفات حق بیاراید بقدر آنک حق در وی پیدا شود او بحق تعالی نزدیک شده باشد
چنانکه شاگرد چون خواهد که با استاد نزدیک شود علم استاد و خوی استاد در خود بنشاند
چندان علم و خوی تو بیشتر حاصل کند با استاد نزدیک تر باشد و ازین جاست که پیغمبر علیه السلام
فرض کرده است بر امت خود که خوی کر شوند بخوی تعالی آنجا که می فرماید صلی الله علیه وسلم
تخلقوا باخلاق الله تعالی مثلا چنانک حق تعالی داناست آن بنده بظاهر و حقیقت هر چیز او نیز بقدر
استعداد خود دانا شود بظاهر و حقیقت هر چیز بر زیر دستان خود رحمت کند و باید
که بد خویی که در خود می نشاند منشان کند که رضای حق تعالی را میکنم و نزدیکی او میجویم
تا حق تعالی او را مدد دهد و خلعت خاص صفات در وی پوشاند و او را هم صفت
خود بخود نزدیک کند و چون اثر صفات حق تعالی بر وی پیدا گشت و از جمله صفات
او یکی آنست که هر چیز که خواهد بباشد پس این بنده که خوی او دارد و خلعت از صفات
او را پوشیده است هر چه خواهد بباشد و چندانک بحق تعالی از راه صفت نزدیک تر میشود
توانایی بر آنچه میخواهد در وی زیادت میکرد و معنی بهشت جز این نیست که هر چه خواهد باشد
و آنچه بخواهد بباشد و شک نیست که منتهی راحت بیش ازین نتواند بود و بدانک هر کسی که راه
حق را نشناسد و در معرفت آن سرکردان باشد و بتقلید از دیگری قبول نا چار در معرفت
منزلی که بهشت است مقلد و سرکردان باشد اما هر کس که راه حق نشناسد که آن عبادت

از صفات حق تعالی در خود فانی نا چار او را معلوم شود که عاقبت و منزل این راه آن باشد
بدرجه رسد که هر چه او خواهد بباشد چو این صفت از جملهٔ صفتهای حق تعالی است پس دانش
جوی را باید که این سخن را در جان و دل نشاند و همواره این ناز و نعمت را برابر نظر دل
دارد و همچنین دوزخ را که شرح دادیم که سبب آن دوستی دنیاست برابر نظر دل دارد تا داند
که از چه عذاب میگریزد و بچه ناز و نعمت خواهد رسید ما رنج و حقیقت از دنیا بریدن که دوست
دیرینه است ما رعبادت حق تعالی کشیدن بروی آسان کردد انشاء الله تعالی و نیز تا نپندارد که
دانش جوی را که آن آسایش راحت که شرح دادیم جمله در آخرت محض و بعد از مفارقت تن نخواهد
خواهد بود این حال برین وجه نیست که او فهم کرده است آری تا بمیرد در نرسد اما بقدر آنکه
بمیرد برسد یعنی بقدر آنکه دوستی دنیا از دل خود دور کرده باشد و از دل او کم کرده در راحت
روحانی روی نماید و با بندارد که دوستی دنیا از دل خود بیرون کرد تا آنکه بدنیا مشغول
باشد و از دل او کم کرده و این چنان باشد که پیراهن که پوشیده است خواهد که خشک شود با آنکه
در آب نشسته باشد بلکه هر قدر که او پیراهن بیرون و ابر ابر آفتاب دارد آن قدر که خشک شود
و یا در آب بود خشکی جستن محال جویی بود و اگر کسی گوید که بسیار از مشایخ بوده اند که بظاهر
و مال مشغول گشته اند و بدل و جان ملازمت حق تعالی و خدمت او نموده باشند و ایشان را
مشغولی بظاهر بدنیا زیان نداشته است **جواب** وی آنست که هیچ آدمی از محمد مصطفی علیه الصلوة
والسلام بزرگتر نبوده است او درویشی اختیار کرده است پس اگر درویشی از توانگری
فاضلتر نبودی حال او توانگری بودی نه درویشی و رسول علیه الصلوة والسلام بدرویشی
فخر آورده است و فرموده صلی الله علیه وسلم الفقر فخری میفرماید که درویشی فخر منست و همچنین
فرموده است که سلیمان پیغمبر علیه السلام پس از جملهٔ پیغمبران علیهم السلام بپانصد سال ببهشت

رود تا آنکه سلیمان علیه السلام از کسب دست خود نان خوردی زنبیل بافی کردی و بهای زنبیل
را وجه قوت خود ساختی و اگر روزی زنبیل نخریدی آن روز بگرسنگی بسر بردی و در حدیث
صحیح آمده است که درویشان امت من پیش از توانگران امت من بپانصد سال ببهشت روند
اگر مشغول بودن بدنیا زیان نداشتی پس باز پس داشتن توانگران پس چراست جماعتی از مشایخ
که بدنیا مشغول بوده اند نخست ترک دنیا کرده اند و مجاهدها سخت کشیده و توانایی اندرون
حاصل کرده انگاه از راه رخصت نه از راه پرهیزکاری و احتیاط چنانکه راه توانا است آن
اندک دنیا را قبول کرده با این همه چون خلوت از ایشان انصاف طلبد انصاف دهند
که ترک آن قدر که ما بدان مشغولیم بهتر است از مشغولی بدان و این از نقصان حال ماست
اکنون بنگر که حال کاملان که چندین مجاهده کشیده اند اینست تا اکنون پای در کار خواهی
نهاد چگونه توانی که با مشغولی بدنیا کار آخرت بسازی **فصل** چون روشن گشت که تا دوستی
دنیا که عالم حسی است از دل بیرون نرود عالم آخرت را بدیدهٔ دل نتوان دید و نیز
خسیسی لذت دنیا را نیست تا لذت آخرت روشن کردیم اکنون میخواهیم مثالها که دانا
آن در حق دنیا گفته اند بیاوریم تا خسیسی دنیا روشن تر شود و چنان شود که گویا با چشم
و خسیسی او در الحس الی **مثال اول** دنیا از آن روی که مردم از آن آرامنده می پندارند و حقیقت
دم بدم گذرانست همچون سایهٔ درختیست که شخصی از راه دور بیاید و گرمایی سخت
دریافته باشد و در آن سایه خواهد که آسایش دهد و ساکن و پایدار پندارد چه حرکت سایه را
بحس در نمی توان یافت چون خوش بخسبد بباید حرکت کند و از وی دور گردد چون از خواب
در آید خود را در گرمی آفتاب بیند حال دنیا همچنینست چون راحت و سعادت دنیا روی
بنا دانی آورد دنیا را آنگاه خود سازد و بعیش و کامرانی مشغول شود از آن آرمیده و با قرار

بندارد ناگاه دنیا از وی کردد و او را بحسرت و عذاب بگذارد و این دو بیت را زبان حال
در فراق او میخوانند **بیت** ایام وصال آن دلفروز چه بود :. و آسایش آن دولت پیروز چه بود
افزون هزار بار در درد فراق :. هر شب کریم که یارب آن روز چه بود **مثال دوم** حال خویش
دنیادار را با دنیا چون خوش آمد خفته است با خیالهای خوش که در خواب می بیند جهان
می بندارد که سالها جسته است بدو رسیده است و روزها خوشی بر آمد و هنگام راحت
روی نموده ناگاه چون از خواب در آید از آن خیالها هیچ در نیابد و حسرت آن در دلش
بماند و حالش همان باشد که درین قطعه یاد کرده آمده است **قطعه** کار دل کان خرابی دیدم
روشن چون در ناب می دیدم :. خود و دلدار هر دو مست و خراب :. در یکی جامه خوابی دیدم
که ز لعلش نبات می خوردم :. که ز چشمش شراب می دیدم :. که ز لطفش نواخت بود مرا
که ز نازش عتاب می دیدم :. من بی دل میان لطف و عتاب :. لذت بی حساب می دیدم
زان خط چون خضر تو آب حیات :. کار خود بس بتاب می دیدم :. زان دو زلف شکسته نشسته او
خانه غم خراب می دیدم :. دست بر چشم من نهاد ز شرم :. که تنش بی حجاب می بینم دیدم
دست بر داشت چشم بگشودم :. آن همه خود بخواب می دیدم **مثال سوم** دنیا ازان روی که
چون چشم ظاهر در وی نگه کنی خوب نماید و چون بچشم عقل در وی نگری بغایت زشتی بینی مانند
پیر زنیست که جمله آب و تازگی و جوانی از وی رفته است و جز دلی پر فریب و استخوانی
کشیده ندارد روی بدان رسوایی پنهان داشته و با جوانان جز از کرشمه و ناز آغاز نهاد
اگر بیچاره بظاهر او فریفته شود و مدتی عمر عزیز را در جستن وصل او ضایع کند چون او را بچنگ
آورد و با وی خلوت سازد آن جا دلربایی جو فروش کند و گندم نمایی را
با هزاران لطف و ناز از روی او باز کند آنگاه داند که با خود چه ظلم کرده است و عمر که

نماید و سود و سرمایه که در جستن او ضایع کرده است نی بجلد و بیزارد و هیچ سود کس ندارد و بر خود
این بیت میخواند **بیت** مسکین من و کوششهای بی حاصل من :. بیچاره امید و چاره باطل من :.
مثال چهارم عیسی علیه السلام دنیا را بپول مانند کرده است و فرمود علیه السلام دنیا
پولست و بر وی گذر کنید و در وی هیچ عمارت مسازید چه پولها نه از بهر نشست و آرام سازند
بلکه برای گذشتن کنند اگر کسی از آن جای نشستن ببندارد و آرامگاه شناسد عاقلان
بر وی خندند و بحقیقت این مثال روشن است چه دنیا هم پولیست بر گذرگاه آخرت **میل**
اول این پول مهدست که بکوذکی مردم در آن باشند **میل دومش** که بر طرف دیگرست
گورست که آرامگاه تست بعد از درک و میان این هر دو میل مسافتی کوتاه است که از آن عمر خوانند
بعضی مردم بنیمه پول رسیده اند و بعضی چهار دانگ پول بریده و بعضی یکی دو گام بیش نمانده
و او غافل از آن که با خر پول رسیده و از پول گذشتن همه را چاره نیست **میل پنجم**
دنیا ازان روی که چون روی بشخصی آرد آسایش و راحت نماید و آخر چون روی بر تابد
محض عذاب و زحمت باشد و مانند ماریست که اگر در وی نگرند رنگین و خوب نماید و اگر از آن
بدست بسایند نرم و خوش باشد و لیکن چون زخم زند تن گزای جان ربای باشد **بیت**
کودکان رحم مارکم دانند :. نقش او تیغ تیز خوانند و این مثال در حق دنیا امیر المؤمنین
علی رضی الله عنه زده است و با سلمان فارسی رضی الله عنه گفته که ای سلمان دنیا چون ماریست
برنگینی و نرمی او فریفته مشو و از زخمش بر حذر باش دل منه که یاری بی وفاست آن روز که
بدو شاد تر باشی پرهیز از وی بیشتر کن که او آن روز قصد بی وفایی کند که مردم دل بر وفا
و مهر او نهاده باشند **بیت** گر یار ترا گوید من زان توام :. زنهار بدان رسن فرو چه نشوی
مثال ششم دنیا چون شمشیر تیز اوز دوده و گوهر دار و کنارش بریده و آهن کدار

مردم ما دران جون کودکان که بدست بر پشت شمشیر لیسند و بدان می لیسند و بتماشای گوهر او مشغول گشته اگر از کنار روی غافل شوند ناگاه جنانک پشت از ایشان فراغ می لیسند دست بر کنار دی زنند بود نی همان باشد و انگشت نازنین و داع کردن همان مبین پشت شمشیر تیز گذار شر نکس کاه رحم و ستیز دنیا جون دریا ایست که جون ارامنده باشد مردم در وی فرو روند و در اورند و مرجان بیرون اورند و بکشتیها بر وی گذر کنند و سود بکد اند جانه بود اما عاقلان فرفته نشوند که اگر ناگاه در خوش آید هر اینه هزاران جان نازنین را بیک طپانچه موج از تن بیرون انداز اند و خواجه با سرمایه و سود فرو برد جنانک شاعر گفته **بیت**

هزو رمشو بسود دریا خواجه ∴ که خواجه و سود مایه را خور دبس **مثال** هشتم دانایان دنیا را بطعام مثل زده اند زیرا که طعام هرچند که جرب تر و شیرین تر باشد عاقبت او گنده تر بود همچنین متاعهای دنیا جندانکه از آن لذت بیشتر یابند و دوستر دارند جون بگذارند زحمت بیشتر دهند و فراق بر دل دشوار تر باشد و بحقیقت فراق فرد استاد جان کندنست جندانکه متاع زیبا دوستر باشد فراق او جان کندن سخت تر بود **مثال** نهم حال دنیا با قومی که برید بعقل نگاه دارند و جنانکه عقل فرماید در وی زندگانی کنند و گروهی که از سر غفلت و نادانی در وی روند و بشهوت و حرص عمر گذرانند جون قومیست که در کشتی نشیند و بجزیره رسیدند و دران جزیره سنگ ریزهای رنگین و بسیار بود و گلها خوش بوی خوش رنگ فراوان و درختان تر و تازه بی شمار و میوهای خوش طعم اما ناساز گار و مرغان بسیار خوش آواز خوب دندار کشتی‌بان مردم را گفت سوی جزیره روید و حاجت بگزارید و زود باز گردند که کشتی روانه خواهد گشت ایشان در جزیره پراکنده گشتند و هر یک بگوشه رفتند بعضی که دانای بودند جون از حاجت ضروری فارغ شدند سوی کشتی شتافتند

و جایی فراخ تر اختیار کردند و بنشستند و بعضی از کشتی غافل شدند و سنگ ریزه و گل می چیدند و از میوها لختی بخوردند و بآوای بلبل و تماشای گل مشغول گشتند و جون هنگام رفت کشتی آمد بشتافتند و بجهد بسیار بکشتی رسیدند و خود را در کشتی انداختند و جایگاه تنگ یافتند نتوانستند که سنگ ریزها و گلها در کشتی نهند از ابر سر خود نهادند و با باگران و جایی تنگ می ساختند و بعضی از آنکه غفلت و ایشان مستولی بود جنان فرفته سنگها و شیفته گلها و مفتون آواز بلبلان و دیوانه بهار درختان گشتند که بکلی کشتی و یاران را فراموش کردند و جندان از ساحل دور رفتند که بانگ یاران بدیشان نمی رسید تا کسی روانه گشت و بعضی را کشتی باز آمد و با گران باری تتاختند و کشتی را در یافتند بعضی را بکلی کشتی فراموش گشت و در میان کشتیها برفتند و در میان بیشهها گشتند و این دو گروه هلاک شدند بعضی از خار بسیار که در بیشهها شکست رنجور شدند و بمردند و بعضی را ابکرها و سرما تلف شدند و آن قوم که سنگ ریزها و گلها را سوی کشتی برده بودند جون روی خند برده بودند رنگ از سنگها بگشت و گلها پژمرده شد و بعضی گنده گشت و جز انداختن آن در دریا هیچ جاره ندیدند و بعضی میوها رنجور شدند جون بشهر رسیدند بعد از آفات بسیار بکمال صحت باز رسیدند کشتی مثال راه شریعت و عقلست و کشتی بان مثال پیغمبران علیهم الصلوة والسلام و عالمان ربانی که بر ان ایشانند و جزیره مثال دنیا و سنگ ریزه و گلها و مرغان مثال شهوات دنیاست که از صد گونه است و مردم که در کشتی نشیند مثال اهل عالم اند که بعضی بدنیا باز ماندند و هلاک شدند و بعضی با بار گران از مال و جاه راه شریعت بسپردند و با خر توبت کردند و دوستی دنیا از دل بیرون کردند هم درین عالم با خلاص یافتند و بعضی جون باخرت رسیدند رخت و حساب و باز خواستها کشیدند پس انکه خلاص

یافتند آن قوم که از دنیا بقدر حاجت ضروری بیش برنداشتند ایشانرا هیچ زحمت نرسد وخوش
وآسوده بمنزل بهشت رسیدند **مثال دهم** مثل مردم که دنیا بدیشان و بعضی بلعاف قناعت کنند
وبعضی حریصی نمایند همچون شخصی است که مهمان خانه سازد وانرا بانواع زینتها بیاراید وظرفهاء
زرین ونقره این در وی نهد ومردم را بمهمان خواند گروهی بعد از گروهی بترتیب یکی درآید
طبق زرین پیش او نهند وعود سوز زرین وگلاب وآن زرین در روی نهاده مردی دانا
باشد چون بوی خوش دریافت وتماشا ظرفها کرد باز دهد بخوشدلی وشکر کند تا دیگری بیا
ازان نصیب خویش بردارد و دیگری درآید وان طبق نزد او برند وادبی خود باشد
پندارد که آنرا ملک او ساختند بستاند وباخود بیرون برد خدمتکاران طبق را از وی
بازگیرند او فریاد دربندد وجنگ آغاز کند که شما نزد مال من از من میستانی حال مردم
دانا ومردم نادان با دنیا بعینه همین است مردم دانا چون دنیا بدو رسد شکر حق تعالی
بگزارد و دل بران ننهد وچون از وی میستاند دلتنگی نمی تواند وداند که خلق همه
مهمان حق تعالی اند وهر وقت دنیا نمی دهند ومردم نادان چون دنیا روی بدیشان
پندارند که همواره با ایشان خواهد بود از جان ودل نگاه دارند چون از ایشان بدیگری
رود فریاد دارند وشکایت از حق تعالی کنند وسبب ان رحمتها نادانی ایشانست
که خود دنیا نشناختند **مثال یازدهم** امیر المومنین علی کرم الله وجهه فرموده است که مثال
مردم در دنیا چون گروهی اند که در کشتی نشسته اند وهریکی گوشه‌ای از کشتی جای خود ساخته
وخانه خود دانسته وبا یکدیگر دوستی بنیاد نهاده وهمه روز بازی میکنند واز رفتن کشتی
غافل شده اند خود را ساکن می بینند وکشتی ایشانرا می برد تا چون بساحل منزل رسیدند
کشتیبان گوید بیرون روید ایشان هر یک نظر کنند بدان جایگه که خوی کرده اند بگذارند ودل

را وداع کنند ومفارقت ضروری تن در دهند **مثال دوازدهم** دنیا چون زنی خوب صورت
بدسیرت بی وفا پارسا است بصورت خوب مردان را می فریبد ودر دام عشق خود می کشد
وبند سیرتی وبی وفایی وجفا پیشگی که سازد در عذاب میدارد وهر یک راحت که با عاشقانش
را از غصه از وی میکشند وهر یک نوازشش هزار رنج می برند ده روز چاره ان سازند که چگونه
یک شب بدو رسند چون رسیدند در حال برخیزد که پیش فلان میروم اندر سالی شبی با تو بنشسته
ننشسته هنوز زحمت درمی بندی بنشسم و در فراق تو چه گویم برخیزی وبر گره من چندی با عاشقان
ترک چنین معشوقه نکند ممکن نیست که هرگز راحت واسایش بیند **مثال سیزدهم** آورده اند که
در روزگار گذشته پادشاهی بود وبسیار داشت که در کمال سیرت وهنروری انگشت جهان
بود ودر جمال صورت ودلبری دلربای مردمان روزگار چون بحد بلوغ رسید پادشاه
از شاهزادگان ان روزگار دختری چون صد هزار نگار رخواست میان ایشان اتفاق
نکاح افتاد ربنا دیده دختر چون دل ودیده دوست داشت وبیاد او روز وشب
می گذاشت ونزدیکان بذر وما ذر را بخدمت وجا بلوسی بر تعجیل کار عروسی وصیت
میکرد روز تاریک فراق را با امید شب وصال بسر می آورد وبعد ازان انتظار بسیار
کار عروسی ساخته شد ودعا آفاق درشب آیند درشب گشت بر در روز وشب
وصال چنانکه رسم عاشقان صاحب جاه ومال باشد تا بفرمود تا ساز طرب وآلت
عیش را بباغی بمعابر دند که نمونه از بهشت جاودانی وجای بزم وکامرانی بود در روز بیاد وصل
جانان ساغر گران بکار برد چنانکه عنان اختیارش از دست خود ربوده گشت
چون شب در رسید خیال جمال او تا بران داشت که تنها برنشیند وراه حجله گاه معشوق
پیش گیرد چون پاره راه براند او اسپش از راه بیفتاد وسر سوی گورستان نهاد وچ

از دخمه می یافت چون آن خیال چنان بشب که از جمله گاه گوشش پی باید میراند تا بدر دخمه
رسید قضا را دران روز دختری را بگورستان آورده بودند و چنانکه عادت کبران باشد
او را بجامهای رنگین آراسته و بوهای مردکان بروی کرده و درمیان مردکان برتختی
نشانده جوان بسی بسیار در دخمه بار کرد و باندرون رفت او را چنان خیال افتاد
که آن مردکان جمله زنانند بوی حاضر شده اند و آن تازه مرده جفت اوست برتخت و او را
درکنار گرفت و چنانکه عادت باشد با وی بسر برد و در کنار او در خواب رفت خدمتکاران
و یاران پادشاه زاده چون او را بباغ نیافتند و اسب خاص او را ندیدند گمان که بشهر رفته
است چون روی بسوی شهر نهادند چون بدر سرای و حال پرسیدند او خود نیامده شد این
خبر بپادشاه و خاتون رسید سواران از هر سوی روانه کردند و راه سوی او نبردند
چه هر کس را از خاطر نیامد که او گورستان خوابگاه سازد فی الجمله آن سور چون شب
ماتم چون دوزخ گشت چون شاه زاده از خواب مستی در آمد خود را درمیان مردکان
دید مرده درکنار گرفته و لب و دهان خود را باب دهان مرده آلوده و تن و جامهاش
بوی مردکان گرفته سخت بترسید و نفرتی عظیم بدو افتاد از دخمه بیرون دوید و هزار
لعنت بر باده پرستی و عشق بازی کرد و بیم آن بود که خود را از آن هلاک کند صبح صادق دمیده
بود و جهان روشن گشته چنانکه مردمان همدیگر از دور شناختندی سواری از خدمتکاران
که بطلب او بیرون آمده بودند اسب تاخت چون او را بشناخت او را کشش داد خدمتکار
چون بدو رسید حال پرسید جوابش داد که وقت قصه نیست مرا بسوی آبی بر تا اندام
بشویم او را بکنار جوی برد جوان سر و اندام بشست و جامه خدمتکار در پوشید و جامه
خود را بدو داد که تو این را بشوی و در پوش و بر اسب او سوار گشت و روی سوی شهر نهاد

اکنون بدانکه شاه مثال انسان است که از گوهر ملایکه است و دختر که جفت اوست معشوق مثال
حوراند که بهر آن آماده اند و عشق او با جفت خود مثال میل طبیعت است که در نهاد انسان
تا اهل بهشت که شهر اصلی و خانه دیرینه اوست آموخته شده که آدم اول در بهشت بوده است
و بشومی گناه از انجا بیرون افتاده مستی او باده خوردن مثال روز افتادن اوست
از معرفت خود و نفس خود و غافل گشتن او از صفات روحانی خود و آن دختر مرده مثال
دنیا و معشوقان دنیوی است و هشیار گشتن او مثال آگه گشتن انسانست از ناکسی و بیندی
و زشتی دنیا و تن و اندام شستن او مثال توبه کردن است از محبت دنیا و میل سوی شهوتهای
این جهانی ناشایسته شود و بازگشتن او با سوی ما در و پدر رفتن است سوی ارواح پاک فرشتگان
آسمانی که در بهشت آید **فصل** چون ازین مثالها فارغ شدیم خواستم که این نامه را
بسخنی که از ادریس پیغمبر علیه السلام در حق دنیا بما رسیده است ختم کنیم تا نامه فرخنده تر باشد
ان شاء الله تعالی چنین گوید ادریس پیغمبر علیه الصلوة والسلام که مردم میگویند که دنیا
فریبنده است و خلق را می فریبد و این سخن چنین نیست زیرا که در سده کسی باشد
که خوی نیکو و خوی زشت هر دو دارد و خوی نیکو را آشکارا کند تا بوقت ضرورت
خوی بد را بنماند و برنجاند و حال دنیا بدین وجه نیست زیرا که دنیا اگر چه بی وفا و رنج رساننده
از خوبهای اوست اما آن را از خلق پنهان نمی دارد چندین بار تو او دوستان ترا رنجانیده
اما چون غفلت در پیش گرفته و التفات ونمانند او نمی کنی و باندک آسایشی که از وی می
بینی و از وی بتو میرسد چرا او را فریبنده خوانی بلکه بحقیقت تو خود رای فریبی که نیکی و بدی
دنیا را هر دو دیدی و بدی او را فراموش کردی و نیکی او را برابر نظر خود بداشتی تا او را
دوست داشتی پس بر وجود خود را فریفته باشی نه دنیا را والله اعلم بالصواب

وطلب حاجت نیست باید که تصورهای که این تصدیق بروی موقوف باشد
غنی باشد از اکتساب پس معلوم شد که تصور این چیزها همه مستغنی است
از اکتساب **وقسم دوم** چیزهای که آنرا بحس دریابند چون الوان واضوا
وطعوم وروایح وحرارت وبرودت وغیر آن وتصورآت این همه مستغنی
است از اکتساب زیراکه همه کس بدیهه فرق کند میان هریکی ازین
محسوسات وغیر آن ودرین فرق دانستن بهیچ کسب وطلب حاجت نیست
ونیز هیچ دیگر نیست از تصورها که ماهیتا وازماهیت این چیزها ظاهرتر
بود پس معلوم گشت که این همه تصورها مستغنی است از اکتساب وآنرا
بهیچ نوع تعریف نتوان کرد وعجز ما از اعتراف کردن نه ازبرای آنست که
تصورات نیک ظاهر است وهیچ ازان ظاهرتر نیست واما تصورهاء مکتسبه
درآن اشکالات است **اول** آنچ آن تصور که کسب خواهند کرد حاصل باشد
یا نباشد اگر حاصل باشد تحصیل آن محال بود زیراکه تحصیل حاصل ممکن نبود
واگر حاصل نبود وذهن را شعوری هیچ شعوری نباشد طلب کردن باز
محال باشد زیراکه چیزی که درخاطر نبود طلب کردن آن محال بود واگر قایل
گوید که روا باشد که معلوم باشد از جهتی دون جهتی پس بدان سبب که معلوم
شده باشد ازان جهت طلب کردن او ممکن بود **جواب** آن که مطلوب باشد
یا ازان جهت مطلوب باشد که معلوم بود یا ازان جهت که معلوم نبود
قسم اول محالست زیراکه تحصیل حاصل محالست ٭ وقسم دوم هم محال است
زیراکه آن که در تصور نبود خاطر هرگز طلب نکند **ودوم** آن که تعریف او

بذاتیات او کنند یا بعرضیات او قسم اول باطل است زیراکه ذاتیات
او عین اوست پس اگر کل ذاتیات او معلوم بود لازم آید یک چیز
معرف نفس خویش باشد واین محال است واگر ببعض ذاتیات او بود
این هم محال است زیراکه از معرفت بعض اجزای چیزی معرفت تمام آن
چیز حاصل نشود **وقسم دوم** هم باطل است زیراکه آن صفت عرضی را
یا روا دارند که غیر آن موصوف را باشد یا روا ندارند آن اختصاص آنگه
معلوم باشد که معرفت آن ذات حاصل بود پس اگر معرفت آن ذات
مستفاد بود ازان اختصاص دور لازم آید واین محال است اینست
اشکالات که در اکتساب تصور توان گفتن اما اگر این مسلم داریم
گوییم اکتساب ماهیتی یا بهمان ماهیت بود یا باجزاء آن ماهیت
یا بچیزها که ازان ماهیت بیرون بود یا بمجموع آن که در ماهیت داخل بود
یا خارج بود وروا نبود که تعریف چیزی بنفس خود کرده شود زیرا
معرف باید که معلوم باشد پیش از مطلوب پس اگر یک چیز معرف بود
لازم آید که یک چیز معلوم بود پیش از خود واگر معرف او جملهٔ اجزای او
بود آنرا حد تمام گویند واگر بعض اجزای او بود یا جزو ممیز او بود از
غیر او یا نبود اگر ممیز آن را حد ناقص گویند واگر ممیز نبود او خود
معرف نبود اما معرف اگر مجموع ذاتی وعرضی بود اگر چنانکه قدر مشترک
ذاتی بود وقدر ممیز عرضی آنرا رسم تام گویند وآن چنان باشد که مرکب
باشد از جنس وخاصه واما برآنچ خلاف این بود آنرا نزدیک حکما نام

معین نیست و بدان که بر حد و بر رسم حجت نتوان کفتن زیراکه حاصل
حد و رسم آنست که قوی کوئی مراد من از فلان لفظ چیست و معلوم
است که برین حجت را حاجت نباشد و ایضا حجت را در جائی حاجت
آید که دعوی باشد و تصدیق و در تصور محض هیچ تصدیق نیست پس
هیچ حجت بروی حاجت نیاید **فصل ثالث در قضایا**
و قضیه همان سخن بود که محتمل تصدیق و تکذیب بود و این سخن نه بر
تعریف ماهیت می کوئیم والا دور لازم آید بل که بر سبیل تعریف
اسمی می کوئیم و قضیه بر سه قسم بود زیراکه محکوم به و محکوم علیه در قضیه
اکر مفرد بود آنرا حملی خوانند چنانکه زید کاتب زَیدٌ لَیسَ بِکاتِبٍ
واکر مفرد نبود بل که قضایا بود آن را شرطی کویند پس حکم میان ایشان
اکر بر سبیل ملازمت بود آن را شرطی متصل کویند واکر بر سبیل معاندت
باشد آن را شرطی منفصل کویند و چون حملی نسبت با شرطی بسیط است
سخن در حملی باید که مقدم بود بر سخن در شرطی بدآن که موضوع قضیهٔ
حملیه اکر شخصی بود آن قضیه را مخصوصه کویند خواه موجب خواه سالب
چون زید کاتب زَیدٌ لَیسَ بِکاتِبٍ واکر کلی باشد کمیت افراد موضوع
او یا مذکور باشد یا نباشد اکر مذکور بود آن را محصوره کویند و مسوره
و آن چهار قسم است کلی موجب چنانکه کُلُّ اِنسانٍ حَیوانٌ و کلی سالب
چنانکه لاشَیءَ مِنَ الجَمادِ بِحَیوانٍ و جزوی موجب چنانکه بَعضُ
النّاسِ کاتِبٌ و جزوی سالب چنانکه بَعضُ النّاسِ لَیسَ بِکاتِبٍ و اما

اکر کمیت حکم مذکور نباشد آن را مهمله کویند چنانکه الاِنسانُ کاتِبٌ
اَو لَیسَ بِکاتِبٍ و مهمله در قوت جزویه بود زیراکه مراد از وی اکر
کلی بود جزوی از وی هم صادق بود واکر مراد جزوی بود هم صادق
بود پس جزوی در همه حالها صادق است و کلی مشکوک فیه است
پس باید که مهمله در قوت جزویه باشد **و بدانکه** قضیه بر دو قسم است
معدوله و محصله اما محصله آنست که بیان کردیم و معدوله آنست که
حرف سلب را در وی جزو محمول کنی پس اکر آن مجموع را حمل کنی بر موضوع
آن قضیهٔ موجبه معدوله بود واکر سلب کنی سالبهٔ معدوله باشد و علی
الجمله اکر حرف سلب مقدم باشد بر رابطه قضیهٔ سالبهٔ بسیطه باشد
واکر متاخر باشد از رابطه قضیهٔ موجبهٔ معدوله بود اکر هم متقدم بود
از رابطه و هم متاخر باشد از و سالبهٔ معدوله بود و این هم آنکاه بود
که قضیه ثلاثی بود یعنی لفظ رابطه مذکور بود بفعل اما اکر ثنائی بود
متمیز میان موجبهٔ معدوله و سالبهٔ بسیطه جزئیت و یا اصطلاح نبود
فصل رابع در انواع قضایا بدان که هر قضیهٔ باشد که
نسبت او بموضوعش یا بوجود باشد یا به امتناع یا با مکان و قسم
اول را واجبه کویند و قسم دوم را ممتنعه و هر دو در ضروریت اشتراک دارند
لاجرم کویند یا قضیه یا ضروری بود یا ممکن و ضروری یا ضروری بود
بحسب الذات یا بحسب الوصف ضروری بحسب الذات آن باشد که ما
دام که ذات موضوع موجود باشد محمول او را ضروری بود و ضروری

بحسب الوصف آن بود که مادام که آن وصف از موضوع باو موضوع کرده اند
باقی باشد آن محمول او را ضروری بود واگرچه روا باشد که ذات موضوع
ازان وصف که ذات را باو موضوع کرده اند خالی باشد و در آن وقت
محمول او را ضروری نبود وبدان که آنچ ضروری بود بحسب الوصف اگر از
شرط او آن بود که او را محمول ضروری نباشد بحسب الذات واو را مشروطه
خاصه نام نهادیم وبدین تقدیر آنچ ضروری بحسب الذات بود از وی
بیرون باشد واگر آن قید در وی معتبر نباشد ضروری بحسب الذات بود
از وی داخل بود او را مشروطهٔ عام بر نهادیم واو همچون جنس بود
بحسب الذات ومشروطهٔ خاصه را وباشد که موضوع را ضروری باشد در
بعضی اوقات معین یا نامعین واما امکان او بر چهار معنیست یکی
عام واو عبارتست از سلب ضرورت در یک طرف پس لا محالة دو طرف
دیگر داخل باشد در وی دوم سلب ضرورت از هر دو طرف ای الضرورة
المطلقة العامة واو را امکان خاص گویند وهم واجب وهم ممتنع از وی
بیرون باشد سوم سلب ضرورت هم بحسب الذات وهم بحسب جمیع الاوصاف
کالکتابة القایمة بالذات وانرا امکان اخص گویند چهارم سلب هر دو
ضرورت از وی در زمان مستقبل واز شرط آن امکان آن نیست وآنرا
امکان نیست که در حال معدوم بود زیراکه سلب ضرورت در حال منافی
وجود خالی نبود بطریق اولی باشد واین همه آن وقت بود در قضیه بیان
امکان یا بیان ضرورت باشد اما اگر بیان دو هیچ درو نبود از دو

حال بیرون نیست یا در وی بیش ازان نباشد که آن موضوع بدان
محمول موصوفست ودر وی بیان هیچ قیدی دیگر نبود البته آن را مطلقهٔ
عامه گویند یا در وی بیان قیدی دیگر باشد از دوام یا از لا دوام اما
قید دوام یا بحسب ذات الموضوع بود یا بحسب وصف الموضوع بود اگر
بحسب ذات الموضوع بود آن را دایمه گویند واگر بحسب وصف الموضوع
بود از دو حال بیرون نبود یا شرط آن بود که آن محمول دایم نباشد بدوام
ذات الموضوع با این شرط معتبر نباشد اگر معتبر باشد ما انرا عرفی خاص
نام برنهادیم واگر این شرط معتبر نباشد ما آن را عرفی عام برنهادیم
ومشارکت میان او دایمه مشارکت اعم واخص باشد اما اگر قید لا
دوام معتبر بود آن را وجودی لا دایم می خوانیم وآن چنان باشد که از شرط
قضیه آن باشد که محمول دایم نباشد بدوام ذات موضوع وعرفی خاص
درین قضیه داخل بود وباشد که مراد از قضیهٔ وجودی آن باشد که محمول
موضوع را ثابت بود بشرط آن که آن ثبوت ضروری نبود وما این را
وجودیهٔ لاضروریه می خوانیم واین قضیه از وجودیه لا دایمه عام باشد
پس ما را ازین بحث که کردیم پانزده نوع از انواع قضایا حاصل شد
بدین تفصیل ممکن عام، ممکن خاص، وممکن اخص، ممکن استقبالی، مطلق عام،
وجودی لاضروری، وجودی لا دایم، قضیهٔ دایمه، عرفی عام، وعرفی خاص،
ضروری بحسب الذات، مشروطهٔ عامه، مشروطهٔ خاصه، ضروریهٔ وقتیه،
ضروریهٔ منتشره، اینست مجموع قضایا که ما دران سخن خواهیم گفتن وبالله التوفیق

فصل پنجم در تناقض بدان که قضیه مخصوصه چون موضوع و محمول
او یکی باشد و زمان یکی باشد سلب و ایجاب در یک زمان متناقض زیرا که
در بدیههٔ عقل مقرر است که یک خبر در یک زمان محال بود به یک چیز موصوف
باشد و نباشد معًا   واما در قضیهٔ محصوره به آن شرطها شرط چهارم بباید
و آن آنست که باید که یکی جزوی باشد و دوم کلی که اگر هر دو کلی باشند
هر دو کاذب باشند و زیادت امکان و بدان که اگر موجبه باشد نقیض
او آن باشد که لفظ سلب مقدم باشد در وی بر لفظ جهت و اگر معدوله باشد
نقیض او آن باشد که لفظ جهت مقدم باشد در وی بر لفظ سلب و چون
این مقدمات معلوم شد گوییم که نقیض مطلقهٔ عامه دایمه است زیرا که
چون مطلق عام مثلا در جانب وجود محتمل دوایم لا دوایم باشد بتقدیر
آن که لا دایم بود وقت آن ایجاب غیر وقت سلب بود پس منافاة
حاصل شود ولیکن چون سلب دایم بود لا محاله بهمه وقتها فراز رسید
پس منافاة علی کل حاصل باشد و روا نبود که ضروری بود زیرا که روا بود که
ایجاب مطلق کاذب بود و سلب ضروری هم کاذب بود بل که چون سلب
دایم غیر ضروری بود پس لا محاله نقیض مطلقهٔ عامه دایمه است اما نقیض
عرفی عام آنست که گویی محمول دایم نیست بدوام وصف موضوع بل که
یا مسلوب عنه دایما او في بعض اوقات وصف الموضوع   واما نقیض عرفی
خاص آنست گویی یا محمول مسلوب عن الموضوع دایما او موجب له دایما
واما نقیض دایمه لا دایمه است واما نقیض وجودیه لا ضروریه آنست که گویی

محمول ثابت نیست موضوع را مع شرط الضروره بل که یا ما ثبات او مع
الضروره او مسلوب عنه دایما و درین موضع جزء موافق ضروریست
و جزء مخالف دایم واما نقیض وجودیه لا دایمه آنست که شرط لا دوام کاذب
است بل که محمول دایم للموضوع اما في طرف الایجاب او في طرف السلب
و درین در هر جزو شرط دوام معتبر است واما نقیض ضروریه رفع یک
ضروریست و لا محاله ضرورت دوم و امکان خاص باقی ماند در جانب
ایجاب و همه جهتها در جانب سلب و مشترک میان هر دو قسم امکان
عام است **واما** مشروطهٔ عامه نقیض او آنست که گویی ثبوت محمول
عند ثبوت وصف الموضوع ضروری نباشد بل الامکان العام باشد حصول
ذلک الوصف مع عدم ذلک المحمول **واما** مشروطهٔ خاصه نقیض او آنست
که اما بالامکان العام حصول وصف الموضوع مع عدم المحمول او بالضروره
المطلقه ثبوت المحمول لذات الموضوع **واما** نقیض وقتیه معنی نقیض او
آنست که سلب ضرورت کنی از آن وقت معین **واما** امکان تمام چون
یک ضروریست و امکان خاص در تحت او بود لا محاله نقیض او جز یک
ضرورت نباشد **واما** امکان خاص نقیض او لا محاله یا بضرورت وجود
بود یا بضرورت عدم **واما** امکان اخص نقیض او یا بدان دو ضرورت باشد
یا ثبوت ضرورت در بعضی اوقات و بحسب بعضی اوصاف **واما** امکان
استقبالی را هم بر آن امکانهای دیگر قیاس باید کردن اینست تمامی سخن
در باب نقیض **فصل سادس در عکس** هر قضیه که موضوع او

و یا مقدم او محمول گردانند یا محمول یا تالی او را موضوع گردانند یا مقدم
مع بقاء الصدق او را عکس گویند و ما اوّلا در سالبه سخن گوییم انگاه در
موجبه اما سالبه کلیه بدانکه سالبها بر دو قسمت یکی آنک حکم در وی از
سالب بموجب حکم توان کردن و از موجب بسالب و آن در هفت قضیه
است سالبهٔ وقتیه و سالبهٔ منتشره و این هر دو داخل اند در سالبهٔ وجودیهٔ
لا دایمه و او داخل است در سالبهٔ وجودیهٔ لاضروریه و او داخل است
در سالبهٔ ممکنهٔ خاصه و او داخل است در سالبهٔ مطلقهٔ عامه و او
داخل است در سالبهٔ ممکنهٔ عامه پس هر وقت که درست شد که سالبهٔ
وقتیه و منتشره منعکس نیست لازم آید که از قضایا که دیگر ایشان
در تحت ایشند هم منعکس نباشد لکن ظاهر است که وقتیه و منتشره و سالبهٔ
وقتیه منعکس نیست اند زیرا که در عقل بعید نیست که چیزی را خاصیتی بود
چنانکه آن خاصه جز او را نبود و آن خاصه لازم او نبود بل که در بعضی
اوقات خالی ماند از آن خاصیت پس سلب آن خاصیت از وی توان
کردن و سلب آن چیز از آن خاصیت نتوان کردن و مثال او چنان که
لا شیء من الانسان بمتنفس و لا شیء من القمر بمنکسف حق است
و عکس او حق نیست زیرا که بعض المتنفس انسان بالضرورة و بعض
المنخسف قمر بالضرورة و اما دیگر قضیها در وی بحث است اما سالبهٔ
کلیهٔ ضروریه منعکس می شود مثل خود زیرا که حاصل سالبه ضروریه آنست
که گویند محالست که ذات محمول و موضوع جمع شوند و در عقول مقرر است که

چون این حصول با آن محال باشد حصول آن با این هم محال باشد و اما سالبهٔ
مشروطهٔ عامه تنعکس مثل نفسها زیرا که حاصل این قضیه آنست که اجتماع
میان وصف موضوع و میان محمول محال است عقلا چون چنین باشد
اجتماع میان محمول و میان وصف موضوع هم محال بود و اما سالبهٔ مشروطهٔ
عامه چنانکه گویی بالضروره لا شیء من الکاتب بساکن لا دایما ما دام کاتبا
و در عکس او توان گفتن که لا شیء من الساکن بکاتب لا دایما بل دام
ساکنا فان بعض الساکن مسلوب عنه الکتابة ما دام ذاته موجودة
و هو الارض پس معلوم شد که عکس مشروطهٔ خاصه مشروطهٔ عامه باشد
و اما سالبهٔ دایمه مشهور آنست که عکس او هم سالبهٔ دایمه بود و ما
در ان بحثی است زیرا که قول صحیح آنست که عکس موجبهٔ ضروریه واجب نیست که
مطلقهٔ عامه بود بل که ممکنهٔ عامه بود و علت اینست که روا بود دو چیز
یکی آن دوم را ضروری بود و دوم اوّل را ضروری نبود روا بود که
خالی بود از وی در بعض اوقات و چون روا بود که خالی باشد از وی
در بعض اوقات روا بود که خالی باشد از وی در کل اوقات و الا لزم
الانقلاب من الجواز الی الامتناع و هو محال و چون درین معنی در بعض
اوقات از افراد یک نوع روا باشد باید که این معنی هم روا بود در
کل افراد آن نوع زیرا که الاشیاء المتحدة فی نوع حکمها واحد فعلی هذا
روا باشد که سالبهٔ کلیهٔ دایمه صادق باشد و اگر چه عکس او موجبهٔ
ضروری باشد پس معلوم شد که سالبهٔ دایمه منعکس نشود در سخن بر جهتها

متقدمان از افتراض و خلف درین رسالهٔ مختصر شرح نتوان کردن واما
سالبهٔ عرفیهٔ عامه مشهور آنست که عکس او هم سالبهٔ عرفیه عامه باشد و بیان
او بخلف و افتراض کنند و اشکال در وی همانست که در دایمه واما سالبهٔ
عرفیهٔ خاصه مشهور آنست که عکس او هم عرفیهٔ خاصه بود و بعضی از محققان
متاخران گفته اند که عکس او عرفیهٔ عامه باشد بدان بیان که گفته شد در آنچ
عکس مشروطهٔ خاصه مشروطه عامه باشد و اینست سخن در عکس سوالب کلیه
واما موجبهٔ کلیه عکس او موجبهٔ جزویه باشد زیرا که روا بود که محمول
عام تر بود از موضوع و چون همه خاص در تحت عام بود لازم نیاید که
همه عام در تحت خاص بود و بدان که خلافست که عکس موجبه ضروریه
چگونه باشد بعضی از متقدمان گفته اند ضروریه باشد و این باطل است
زیرا که ما پیدا کردیم که روا باشد که یک چیز ضروری بود آن دوم را آن
دوم ضروری نبود آن اول را و خواجه ابو علی گفته است که مطلقهٔ عامه
باشد و در اشارات گفته است ممکنه عامه باشد و چون در نزدیک ما آنست
که مراد از موضوع قضیه ضروریه یا آن چیز باشد که در خارج موجود شده
باشد یا آنچ ممکن شود که در خارج موجود شود اما بتقدیر اول عکس موجبهٔ
ضروریه مطلقهٔ عامه بود و بتقدیر دوم ممکنهٔ عامه بود و چون درست
شد که عکس موجبهٔ ضروریه که موضوع او بر سبیل حقیقت باشد نه آنچ
در خارج موجود بود ممکنهٔ عامه باشد معلوم شد که عکس مشروطهٔ عامه
و عرفیهٔ عامه و مطلقهٔ عامه و ممکنهٔ عامه هم ممکنهٔ عامه باشد و چون در

موجبهٔ ضروریه حال برین جهت است و در دیگر قضیها اگر ضروری نبود
بل که ممکن عام بود اولیتر باشد اقناعی لیکن اگر در وی اندک اندیشه
کنند بحقیقت باز شود و حال در موجبهٔ جزویه همین جهتست واما
سالبهٔ جزویه قابل عکس نیست زیرا که بعض عام خاص نبود و لازم نیاید که
بعض خاص عام نبود

فصل سابع در قیاس

و آن قولی بود
که مرکب باشد از اقوال چنان که هر گه که آن اقوال مسلم دارند از وی
قولی دیگر لازم آید و این بر دو قسم یا اقترانی یا استثنائی اقترانی آن
بود که نه نتیجه و نه نقیض او مذکور باشد در وی بفعل و استثنائی آن
باشد که چنین بود و اقترانی بحسب مادّه شش قسم است زیرا که او
یا مرکب باشد از حملیات یا از متصلات یا از منفصلات یا از حملی
و متصله یا از حملیه و منفصله یا از متصله و منفصله و بحسب ترکیب چهار
شکل است زیرا که چون مطلوب ما آن باشد که تا بدانیم که فلان موضوع
موصوفست بفلان محمول یا نه تا چیزی باید که او را با هر دو نسبتی باشد
چنانکه از نسبت او با هر دو آن مطلوب حاصل آید بران نسبت در
حملیات از چهار چیز بیرون نیست زیرا یا محمول باشد در مقدمهٔ اول
و موضوع در دوم و آن را شکل اول گویند یا محمول بود در هر دو و آن
را شکل ثانی گویند یا موضوع بود در هر دو آن را شکل ثالث گویند
یا موضوع بود در اول و محمول در دوم و آن را شکل رابع گویند و آنچ
موضوع نتیجه خواهد بود آن را اصغر گویند و آنچ محمول نتیجه خواهد بود

آن را اکبر گویند بران تقدیر که اصغر در وی باشد او را صغری گویند و آنچ
اکبر در وی باشد آن را کبری گویند **الشکل الاول** شرط او آنست که
صغرای او موجبه باشد و کبری کلیه و چون چنین باشد ضروب او چهار
باشد ١ کل ج ب و کل ب ا فکل ج ا ٢ کل ج ب ولا شیٔ من ب ا
فلا شیٔ من ج ا ٣ بعض ج ا و کل ا ب فبعض ج ب ٤ بعض ج ب
ولا شیٔ من ب ا فلیس کل ج ا و معلوم شد که این شکل چهار محصوره
نتیجه دهد **الشکل الثانی** شرط او آنست که یک مقدمهٔ او سالبه بود
و دوم موجبه و باید که کبرای او کلیه و باید که سالبه در وی منعکسه باشد
و چون چنین باشد ضروب او چهار باشد ١ کل ج ب ولا شیٔ من ا
ب فلا شیٔ من ج ا بیانه بعکس الکبری و ایضا چون اوسط همه افراد
اصغر راست و هیچ از افراد اکبر را نیست باید میان اکبر و اصغر
مباینتی کامله باشد ٢ لا شیٔ من ج ب و کل ا ب فلا شیٔ من ج ا
بیانه بعکس الصغری و جعلها کبری ثم یعکس النتیجة و الکمیة مامر ٣ بعض
ج ب ولا شیٔ من ا ب فبعض ج لیس ا بیانه بعکس الکبری ٤ لیس کل
ج ب و کل ا ب فلیس کل ج ا هذا لا یمکن بیانه بالعکس بل اللمیة
زیرا که چون اکبر موصوفست به اوسط و بعضی از اصغر خالی است
از اوسط باید در میان آن بعض از اصغر و اکبر مباینتی بود **الشکل الثالث**
شرط او آنست که صغری موجبه بود و یک مقدمه کلیه بود و چون بود و چون
چنین بود ضروب منتجهٔ وی شش باشد ١ کل ج ب و کل ج ا فبعض ب ا

بیانه بعکس الصغری ٢ کل ج ب ولا شیٔ من ج ا فلیس کل ب ا ٣
کل ج ب و بعض ج ا فبعض ب ا بیانه بعکس الکبری و جعلها صغری
ثم یعکس النتیجة ٤ بعض ج ب و کل ج ا فبعض ب ا بیانه بعکس الصغری
٥ بعض ج ب و لیس کل ج ا فبعض ب لیس ا هذا لا یمکن بیانه بالعکس
بل باللمیة و هی ان الجیم الذی لیس ا لابد و ان یکون موصوفا بالباء
فذلک الباء لا یکون موصوفا بالالف فبعض ب لیس ا **الشکل الرابع**
سالبهٔ جزویه البته درین شکل مستعمل باشد پس هفت ضرب از شانزده
که در هر شکل ممکن بود ساقط شود و اما موجبهٔ کلیه چون صغری باشد
روا بود کبری موجبهٔ کلیه و سالبهٔ کلیه و موجبهٔ جزویه بود و این
سه ضرب است اما سالبهٔ کلیه چون صغری کنند روا باشد که کبری موجبهٔ
کلیه بود لیکن روا نبود که سالبهٔ کلیه بود زیرا که از دو سالبه قیاس
نبود و روا نبود که موجبهٔ جزویه بود زیرا که از صغرای سالبه و کبرای
جزویه قیاس نبود و اما موجبهٔ جزویه چون صغری کنند روا بود که کبرای
او سالبهٔ کلیه بود روا نبود که موجبهٔ کلیه بود و موجبهٔ جزویه پس
ضروب منتجهٔ این شکل پنج است ١ کل ج ب و کل ا ج ینتج بعض ب ا
بیان این بآن بود که کبری صغری کنیم و صغری کبری ثم یعکس النتیجة او
بالعکس الکبری من الثلاث و اللمیة ان الکبری دلت علی ان کل الاکبر
مندرج تحت الاوسط و الصغری دلت علی ان کل الاوسط مندرج
تحت الاصغر فیلزم ان یکون کل الاکبر مندرجا تحت الاصغر فیلزم ان یکون

کل الاکبر مندرجا تحت الاصغر فیلزم ان یکون بعض الاصغر مندرجا تحت
الاکبر ۲ کل ج ب وبعض اج فبعض ب ا بیانه بالوجوه المذکورة ۳ لا شیٔ
من ج ب وکل اب فلا شیٔ من ج ا بیانه بان یجعل الکبری صغری والصغری
کبری ثم یعکس النتیجة ۴ کل ب ج ولا شیٔ من اب فلیس کل ج ا بیانه
بعکس الصغری من الثانی او بعکس الکبری من الثالث اینست بیان
اشکال اربعه در حملیات وبدان که هرچه ضروری نبود نه در وجود ونه
در عدم هم وجود وهم عدم بروی روا بود وهرچه این هر دو بروی
روا بود جزم نتوان کرد بیک طرف او دون دیگر طرف الّا یا از برای
حس یا از برای برهان واما حس خود قضیهٔ کلیه ندهد بل که حکم حس
جز در جزویات نبود واما برهان لابدّ از دو مقدمه مرکب شود اگر از
مقدمات ضروریه نبود او را برهانی دیگر حاجت آید وبنا متناهی انجامد
بس لا محاله باید که مقدمات ضروریه باشد بس معلوم شد که هر مقدمه که
ضروری نبود استعمال آن در علمها نافع نبود وممکنات از برای آن
مستعمل است در علمها زیرا که امکان هر ممکن را ضروری است لیکن
ضروری آن بود که در کل اوقات ضروری باشد وبود که در بعض اوقات
ضروری بود ودر همه برهان استعمال شاید کردن اینست سخن در
اشکال اربعه از حملیات بسیطه **فصل ثامن در مختلطات**
سخن در مختلطات بسیار است وما درین رساله مختصر بیاریم وآن در قضیه
یاد کنیم ضروری وممکن خاص ومطلق عام **اختلاط** مطلقه وضروریه

در شکل اول اگر کبری مطلقه بود اتفاقست که نتیجهٔ مطلقه باشد واگر
ضروریه باشد حق آنست که نتیجه نیز ضروریه بود زیرا که معنای کبری آنست
که هرچه موصوفست باوسط کیف کان او را اکبر ضروری بود لیکن
صغری دلیل بر آنچ اصغر موصوفست باوسط کیف کان بس باید که
موصوف بود باکبر بالضروره **اختلاط ضروریه وممکنه در شکل اول** اگر
کبری ممکنه باشد نتیجهٔ ممکنه باشد باتفاق وبدان برهان که گفته شد واگر
ضروریه بود نتیجه نیز ضروریه بود زیرا که روا بود که صغرای ممکنه روا
باشد که مطلقه شود یعنی روا باشد که اصغر موصوف شود بالفعل
باوسط وبدین تقدیر صغری مطلقه شود وکبری ضروریه وما بیان کردیم
که نتیجه درین موضع ضروریه باشد وهر چیز که روا بود که ضروری شود
واجب بود که ضروری بود پس نتیجه درین موضع ضروری باشد **اختلاط**
ممکنه بمطلقه اگر کبری ممکنه باشد نتیجهٔ لا محاله ممکنه باشد واگر مطلقه بود
یا محتمل ضرورت نبود یا بود اگر محتمل ضرورت نبود نتیجه ممکنهٔ خاصه باشد
زیرا که اگر صغری ممکنه بفعل باشد نتیجه تبع کبری بود واگر بفعل نبود
روا بود که وجود اکبر مشروط باشد بوجود اوسط وچون اصغر موصوف
نبود بفعل باوسط لاجرم موصوف نبود باکبر وروا بود که نه چنین
بود ومشترک امکان خاص است واگر مطلقه محتمل ضرورت بود نتیجه
ممکنه عامه بود زیرا که بدان تقدیر آن مطلقه در مادهٔ ضروریه بود
وبدان تقدیر در مادهٔ غیر ضروریه نتیجهٔ ممکنهٔ خاصه بود ومشترک میان

ضروری و امکان خاص جز امکان عام نیست **اختلاط** مطلقهٔ ضروریه
و ممکنه در شکل ثانی هر گاه که یک مقدمه در شکل ثانی ضروری بود نتیجهٔ لا
محاله ضروری بود زیرا که آن دیگر مقدمه یا ضروریه بود یا نبود یا محتمل
هر دو بود اگر ضروری بود نتیجهٔ ضروریه بود زیرا که چون اوسط یک
طرف را ثابت بود بضرورت از طرف دوم مسلوب بود و بضرورة
لا محاله میان آن هر دو طرف مباینتی ضروریه بود اگر ضروری نبود
ثبوت ضرورت ضروری را ضروری بود و سلب ضرورت از غیر
ضروری ضروری بود پس همین مقصود حاصل باشد و اگر محتمل هر دو
بود و نتیجه هم ضروری بود زیرا که آنچ محتمل است یا ضروری بود یا
نبود و چون بر هر دو تقدیر نتیجه ضروریه بود باید که درین محل نتیجه ضروریه
باشد و اما **اختلاط** ممکنه با مطلقه اگر مطلقه منعکسه بود منتج باشد
و الا نبود و درین باب تفصیلی است لایق این مختصر نیست **و اختلاط**
در شکل ثالث هم برین نسق است که در شکل اول و بیان جهت نتیجه
گاه بعکس کنند و گاه بافتراض و **اختلاط** در شکل رابع لایق این مختصر
نیست **فصل تاسع در شرطیات** آنچ لایق است ازان
بان مختصر قیاسهاست از قیاسهاست از شرطیات که مشتمل مرکبات
است و بدان که مقدم درین موضع بجای موضوعست در حملیات و تالی
بجای محمول و چون چنین باشد چهار شکل حاصل شود و شرایط انتاج همانست
که دران باب گفته شد پس بتطویل حاجت نیاید و بعد ازین سخن در

در استثنا باید گفتن استثنا قیاسی باشد مرکب ازو و مقدمه یکی
شرطیه و دوم استثنای یک جزو یا برفع یا بوضع و این دو قسم است
استثنای متصل و استثنای منفصل اما در استثناء متصل یا استثنای
عین مقدم نتیجه عین تالی بود و استثناء نقیض تالی نتیجه نقیض مقدم
بود و الا لزوم باطل نبود استثناء نقیض مقدم و عین تالی انتیج
نبود از برای آنکه روا بود که لازم عام بود از ملزوم و از نفی خاص
نفی عام لازم نیاید و از اثبات عام اثبات خاص لازم نیاید
و اما استثناء منفصل چنانکه گوئی این عدد زوج است یا فرد
و هر کدام فرد را که رفع کنی ثبوت آن دوم لازم آید و هر کدام که
اثبات کنی انتفاء آن دوم لازم آید و بدان که قیاس خلف عبارت
است از اثبات مطلوب با بطال نقیض او و مرکب است از دو قیاس
یکی اقترانی مرکب از شرطی متصل و دوم حملی استثنائی که در وی
استثناء نقیض تالی کنند یا انتاج نقیض مقدم کنند **فصل**
عاشر در برهان بدانکه اشکال قیاس اینست که یاد کرده شد
و معلوم شد که این نظمها صحیح است پس هر گاه که این نظمها در مقدمات
یقینیه استعمال کنند آن قیاس قیاسی بود مقدمات او درست
و یقینی بود و نظم شکل او هم یقینی و هر چه از یقینی لازم آید باید که
یقینی بود زیرا که ممکن نبود که باطل لازم حق بود پس بدین طریق معلوم
شد که آن نتیجه حق است و مشهور آنست که مقدمات یقینیه که مبادی

بدان که علم عبارتست از صورتها که در ماهیت مبادی معلوم بود و هر
قسم شود در ذات عالم پس که همچون باری تعالی عالمست بکلیات باید که
صورتهاء آن ماهیت در ذات باری تعالی حاصر بود و روا نبود که کسی
گوید که این صورتها نفس خود باری تعالی است زیرا که علم صورتیست
مرتسم در ذات عالم مساوی ماهیت معلوم و ذات باری تعالی بخلاف
ماهیتهاء ممکنات است پس محال بود ذات باری تعالی عالم باشد بدان
ماهیتها پس باید که علم باری تعالی بکلیات صورتها باشد مرتسم در ذات
باری تعالی پس ذات او موصوف نیست و ذات باری تعالی قابل هیچ صفت
نیست باطل شد و بدان که در کتابهاء قدیم دیده ام که مذهب ارسطاطالیس
آنست که باری تعالی جز ذات خویش هیچ چیزی دیگر نداند و انصاف آنست
که هر کس که گوید ذات باری تعالی بهیچ صفت حقیقی موصوف نیست و
ذات او جل جلاله قابل هیچ صفت نیست او را هیچ چاره نیست جز آنکه
مذهب ارسطاطالیس اختیار کند پس اگر خواهد که گوید باری تعالی عالم
است بکلیات لابد او را اعتراف باید کرد بدانچ ذات باری تعالی قابل
صفاتست و اعتراف باید کردن بدانچ یک چیز بسیط روا بود که هم
فاعل و هم قابل بود **چهارم** تغیر در لفظ جوهر آنست که قابل صفتهاء
متغیر باشد چنانکه جسم که گاهی سفید و گاهی سیاه و نفس گاهی عالم بود
و گاهی جاهل و بدان که تغیر بر صفات باری تعالی روا نیست زیرا که
هر صفت که فرض کرده شود یا چنان بود که ذات باری تعالی در ثبوت آن

یا عدم آن کفایت بود یا نبود اگر کفایت بود پس باید که ثبوت آن صفت
یا عدم آن صفت دایم بود پس متغیر نبود اگر کفایت نبود باری تعالی
محتاج آن باشد که او را ثبوت آن صفت یا عدم آن صفت باشد و ثبوت
آن صفت و یا عدمش از برای چیزی دیگر باشد پس ذات باری تعالی
محتاج آن چیز بود و هر چه محتاج چیزی دیگر بود ممکن الوجود بود پس
واجب الوجود محال بود که صفات او متغیر شود اینست تغیر لفظ جوهر
و معلوم شد که جوهر بر واجب الوجود بکدام معنی اطلاق شاید کردن
و بکدام معنی اطلاق نشاید کردن والله اعلم

فصل سابع

در بیان آنچ ذات باری تعالی حق محض است بدان که حق مقابل باطلست
و بطلان یا در نفس چیزی بود یا در اعتقاد و چون آن چیز یا در خبر
دادن از وجود آن چیز باشد اما بطلان در نفس آن چیز چنان باشد
که یا در ذات آن چیز قبول عدم بود یا در صفات او قبول تغیر باشد
و ما برهان واضح پیدا کردیم که در ذات واجب الوجود قبول نیستی نیست
و تغیر بر هیچ صفت از صفات او روا نیست پس در ذات و صفات
باری تعالی بطلان نباشد پس باری تعالی در ذات و صفات حق محض است
و چون چنین باشد اعتقاد در وجوب وجود او و وجوب صفات او تعالی
مطابق معتقد باشد پس آن اعتقاد حق باشد و خبر دادن از وی
هم حق باشد پس معلوم شد که باری تعالی بهمه وجهها حق محض است
و ما پیدا کردیم که واجب الوجود جز یکی نیست پس هر چه جز او باشد ممکن لذاته

باشد عدم که بطلانست در وی روا بود پس ما او باطل لذاته وحق
لغیره بود **فصل ثامن** در بیان آنچ باری تعالی خیر محض است حقیقت
شر آنست که چیزی که او را ممکن حاصل نباشد وچون ما برهان کفتیم که هر
صفت که باری تعالی را ممکن بود او را هست پس هیچ شر در ذات باری
تعالی نبود بل که خیر محض باشد ونیز پیدا کردیم که هرچه جز ازوست وجود
ازو یافته است پس همه خیرات از باری تعالی است پس باری تعالی
خیر محض است **فصل تاسع** در بیان آنچ باری تعالی تام فوق التمام
است تام همان چیزی باشد که در وی هیچ نقصان نباشد وهیچ چیز او
بالقوه نباشد وباری تعالی چنین است پس تام بود وفوق التمام آن
بود که تمامی غیر او ازو بود وچون وجود هرچه جز باری تعالی است
از دست لابد فوق التمام بود **فصل تاسع** در بیان آنچ حقیقت
باری تعالی بخلاف ماهیتهاء ممکناتست برهان این انست که اگر ماهیت
او مساوی چیزی از ممکنات است باید که هرچه بران ممکن روا بود بروی
روا بود زیرا که هر دو چیز که متساوی باشد من کل الوجوه هرچه بر یکی روا
بود بر دیگری هم روا بود پس لازم آید که چون آن ماهیت ممکن باشد باری
تعالی هم ممکن باشد وآن محالست **فصل عاشر** در حدوث عالم
بدانکه حدوث عبارتست از آنچ عدم چیزی بیش از وجود او باشد
پس هرچه چنین باشد او محدث بود لیکن پیشی وپسی پنج کونه است
یکی بزمان چنانکه تقدم پیر بر جوان **دوم** بمکان چنانکه تقدم امام

بر مأموم **سوم** بشرف چنانکه تقدم عالم بر جاهل **چهارم** بطبع چنانکه
پنجم بذات وعلیت چنانکه تقدم آفتاب بر روشنی وعوام پندارند
که تقدم جز ازین نیست که بزمان باشد وچون این معلوم شد گوییم که حکما
اتفاق کرده اند بر آنچ عدم عالم متقدم است بر وجود او تقدمی بذات
زیرا که ما برهان کفتیم که واجب الوجود جز یکی نیست پس هرچه غیر آن
یک موجود است ممکن الوجود باشد وممکن الوجود موجود نشود الا
بسبب غیر پس هرچه جز واجب الوجود است وجود او مستفاد است
از غیر واگر آن غیر نباشد آن ممکن الوجود نباشد پس ممکن را وجود از
غیری است وعدم از خود وآنچ از خود بود متقدم باشد بر آنچ از غیر
باشد تقدمی بذات پس عدم عالم متقدم بود بر وجود او تقدمی بذات
پس عالم محدث بود ولیکن حدوث ذاتی واما آنچ عدم عالم سابق است
بر وجود عالم سبقی بزمان یا نه است عقلا درین خلاف است واین مسئله
در موضعی دیگر گفته شود ان شاء الله تعالی **مقاله سوم در صفات
واجب الوجود** واین مرتب است بر ده فصل **فصل اول** در بیان آنچ
باری تعالی عالم است بذات خویش برهان حکما برین آنست که باری تعالی
مجرد است از ماده وهرچه مجرد باشد از ماده او ذات خود را داند لازم
آید که باری تعالی ذات خود داند اما مقدمه نخستین وآن اینست که
کفتیم که باری تعالی مجرد است از ماده برهان کفته شده است اینها که
پیدا کردیم که باری تعالی نه جسم است ونه جسمانی ونه در محل اما مقدمه

از آنات متتالیه واین محالست زیراکه اگر چنین بود لازم آید که مسافت
مرکب بود از اجزاء لا تنقسم وچون این محال است معلوم شد که روا نبود که
زمان مرکب بود از اجزاء لا تنقسم وچون روا نیست که زمان موجود بود نه در ماضی
ونه در مستقبل ونه در حال معلوم شد که زمان خود بهیچ وجه موجود نیست و
بدان که بیشتر حکما اثبات زمان کرده اند وگفته اند ما بضرورت عقل میدانیم
که امروز موجود است ودی بگذشت وفردا خواهد آمدن وفرق میان امروز
ودی وفردا بضرورت عقل معلومست وهرچه چنین باشد انکار کردن
او جهالت باشد برهان دیگر آنچ بضرورت عقلی دانیم که از بامداد تا نماز شام
بیشتر است که بامداد تا بنماز پیشین وهرچه او قابل زیادت ونقصان
شود باید که او موجود بود زیراکه عدم ونفی محض قابل زیادت ونقصان
نبود وباید که آن کمیت باشد پس معلوم شد زمان موجود است واز مقوله
کمیت ونروا نبود که این زمان نفس حرکت باشد زیراکه در عقل گنجد که
هر دو حرکت با یکدیگر موجود باشد پس معلوم شد که زمان موجودیست
چندی پذیر واو نفس حرکت نیست **فصل خامس در ماهیت زمان**
جماعتی از قدماء حکما گفته اند که زمان جوهریست قایم بنفس وبعضی ازین
طایفه غلو کرده اند وگفته که زمان موجودیست واجب الوجود لذاته
وحجت ایشان برین سخن آنست که هرچیزی که از مجرد فرض عدم او محالی
لازم آید پس باید که واجب الوجود لذاته بود بیان آنچ از مجرد فرض عدم
کرده شود لا محالة عدم زمان بعد از وجود او بود وآن بعدیت جز بزمان

نبود پس در آن حال زمان را فرض کنیم که معدومست موجود بوده است
واین محال است پس معلوم شد که از مجرد فرض عدم زمان محالی لازم می آید
پس باید که فرض عدم او محال لذاته بود وهرچه عدم او محال لذاته بود وجود
او لذاته واجب بود پس معلوم شد که زمان واجب الوجود لذاته است
جواب این سخن آنست که هرچه معدوم شود بعد ازان که موجود بوده باشد
او واجب الوجود لذاته نبود لکن هر جزوی از اجزاء زمان که فرض کرده شود
معدوم شود بعد ازان که موجود بوده باشد پس باید که واجب لذاته
نبود واما ارسطاطالیس ومتاخران وخواجه ابو نصر فارابی وخواجه ابو علی سینا
برانند که زمان مقدار حرکت است واین مذهب هم از اشکال خالی نیست
واما آن اشکالات را درین موضع یاد کنیم **اشکال اول** آنست که گوییم که
تعلق حرکت بزمان یا از برای آنست که حرکت است یا نه از برای او وقسم
دوم باطل است زیراکه ماهیت حرکت در وجود نیاید الا آنکه که انتقال
کند از حالتی بحالتی دیگر ولابد آن معنی آن گاه باشد که یک حالت بعد نیابد
الا آنکه که انتقال بود واز آن دیگر بعد ازان دیگر باشد واین قبلیت و
بعدیت جز بزمان نبود پس معلوم شد که حرکت از آن روی که حرکت است
از زمان نتوان بودن اگر زمان عارضی بود از عوارض حرکت هر حرکت
را زمانی بباید علی حدة وباید که زمان هر یک غیر زمان آن دیگر بود والا
باید که یک عرض قایم بود بمحلهاء بسیار واین محال است وچون این همه
زمانها موجود باشد معا آن معیت از برای زمانی دیگر بود پس لازم آید

وجود زمانهاء نامتناهی که هر یک بران دیگر محیط باشد واین محال است
پس معلوم شد که زمان از لواحق حرکت نیست **اشکال ثانی** آنست که هیچ
حرکت ممکن نباشد که بصورت وجود او توان کردن الا در زمان معین
پس وجود حرکت محتاج وجود زمان بود پس اگر زمان عرض بود قایم بحرکت
لازم آید که زمان محتاج حرکت بود و باز آن که حرکت محتاج زمان بوده باشد
واین دور لازم آید واین محال است بس بدین دو جهت معلوم شد که آنچ گفته
اند که زمان لاحقی از لواحق حرکت است از اشکالات وشبهات خالی نیست

فصل سادس در اثبات مکان جمعی از قدما حکما انکار کرده اند
ودلیل ایشان اینست که مکان یا موجود بود یا معدوم اگر معدوم
بود محال بود که جسم در وی بود زیرا که بودن موجود در معدوم معقول نیست
واگر موجود است یا مشار الیه است یا مشار الیه نیست اگر مشار الیه
نباشد وجسم مشار الیه است وحصول چیزی که مشار الیه است در چیزی که
مشار الیه نبود معقول نیست واگر مشار الیه بود یا قایم بود یا نبود
وبر هر دو تقدیر او را بمکانی دیگر حاجت باشد وآن موَدی باشد بتسلسل
وآن محال است پس معلوم شد که مکان موجود نیست **جواب** آنست که
ما بحس می بینیم که جسم حرکت می کند وحرکت کردن لامحاله از جایی بجایی بود
پس اگر حرکت موجود باشد مکان موجود باشد لیکن حرکت موجود است
پس باید که مکان موجود باشد

فصل سابع در ماهیت مکان ودر وی
دو قول است یکی آن که مکان عبارتست از ابعاد تهی وجسم در وی موجود

ودوم آن که مکان عبارتست از سطح باطن از جسم حاوی که مماس بود سطح
ظاهر را از جسم محوی واول قول افلاطونست ودوم قول ارسطاطالیس و
برهان بر فساد قول اول آنست آن ابعاد یا قابل حرکت بود یا نبود اگر
بود حرکت لامحاله انتقال است از چیزی بچیزی دیگر لازم آید که مکان را
مکانی دیگر بود این بنا متناهی انجامد واگر قابل حرکت نبود پس باید که هیچ
بعد قابل حرکت نبود زیرا که طبیعت بعد یک طبیعت است پس باید که جسم
قابل حرکت نبود واین محال است برهان دوم آن که اگر مکان را بعد بود
ومتمکن را بعدی دیگر بود وچون متمکن در مکان باشد دو بعد جمع باشند
در یک مادت واین محالست زیرا که امتیاز هر یک ازان دو بعد از دیگری
بماهیت بود یا بلوازم ماهیت یا بعوارض ماهیت وروا نبود که بماهیت
بود زیرا که طبیعت بعد ازان جهت که بعد است یکی است وروا نبود که
از برای لوازم ماهیت بود زیرا که هران دو چیز که در تمام ماهیت برابر باشند
در لوازم باید که برابر باشند وروا نبود که از برای عوارض مفارق باشند
زیرا که چون هر دو بعد در یک مادت جمع شوند وهر دو بعد در تمام ماهیت
برابر باشند هر عارض که ممکن باشد یکی ازان ابعاد را عارض شود روا
بود که آن عارض آن دیگر بعد را عارض شود پس عارضی که یکی را عارض
باشد باید که آن دوم را هم عارض باشد وچون هر دو بعد را دران اشتراک
بود محال باشد که آن عارض سبب امتیاز بود پس معلوم شد روا نبود که
یک بعد از دیگر متمیز شود نه بماهیت ونه بلوازم ونه بعوارض پس

مغایرت باطل شود و هر دو بعد یکی شود لکن بعد جسم موجود است پس بعدی دیگر
باطل شود پس معلوم شد که روا نبود که مکان بعد باشد و چون این قول باطل
شد معلوم شد مکان عبارتست از سطح حاوی **فصل ثامن** در بیان
استحالت خلا برهان این آنست که اگر تقدیر کنیم دو جسم که میان ایشان
یکدیگر را مماست بکنند و میان ایشان چیزی نباشد که ایشان مماس
او باشد لامحاله میان ایشان بعدی و مقداری باشد و بعدی دیگر یافته
شود بزرگتر ازان بعد یا کوچکتر ازان و هرچه قابل زیادت و نقصان
باشد عدم صرف نبود پس آنچ خلا فرض کرده اند عدم صرف نیست بل که
موجودیست قابل مساحت و تقدیر و هرچه چنین باشد او کم بود و از
دو حال بیرون نشود یا کم لذاته بود یا کم بالعرض و کم بالعرض آن باشد
که محل کم باشد یا حال باشد در کم یا حال باشد در محل کم و بهرسه تقدیر
لازم آید که خلا جسم بود زیرا که از هرسه تقدیر لازم می آید که ماده بود موصوف
بابعاد و امتدادات و جسم خود جزین نبود واما کم لذاته یا منفصل بود
یا متصل روا نبود که منفصل بود زیرا که کم متصل مرکب بود از وحدات
و هرچه چنین باشد قابل انقسامات نامتناهی نبود و هرچه قابل انقسامات
نامتناهی نبود جسم در وی حاصل نشود و او مکان جسم نبود و چون این
قسم باطل شد باید که خلا کم متصل بود و لامحاله او را ماده باشد پس خلا
عدم صرف نبود بل که جسم بود **فصل تاسع** در برهان بر تناهی اجسام
هر بعدی که در وجود باشد لامحاله نیمه او کمتر از کل او بود و هرچه کمی و نیستی

بود و را ه یا بد او را ترتیبی بود یا در وضع و یا در طبع باید که متناهی بود پس
باید که اجسام همه متناهی باشد اگر سایلی گوید اگر تقدیر کنیم که شخصی بر طرف
عالم بایستد و خواهد که دست بیرون کند یا تواند یا نتواند اگر تواند
پس خلا بیرون عالم درست شد و اگر نتواند باید که بیرون عالم مانع باشد
جسمانی پس بیرون عالم جسمی باشد پس عالم نامتناهی بود **جواب**
گوییم که دست بیرون نتواند کرد لکن ناتوانستن از برای آن نباشد
که بیرون عالم مانعی باشد لیکن از برای آن باشد که حرکت کردن مشروط
بود بچیزی و مکانی و چون بیرون عالم نه چیزی است و نه مکان لاجرم
حرکت ممکن نیست **فصل عاشر** در بیان آن که عالم جسمانی جز یکی
نیست حکما برین سه برهان گفته اند اول آنکه که گر دو عالم باشد باید که
هر دو کره باشند و لامحاله میان ایشان خلا افتد لکن خلا محال است
پس وجود دو عالم محال بود **دوم** آنست اگر دو عالم باشد و در هر یک
آتش و آب و باد و خاک بود لاشک این عناصر بر یک طبیعت باشد پس
لازم آید که هر یک بطبیعت متحرک باشند از جای خود بجای دیگر زیرا که
موضع آن دیگر جایگاه اوست و لازم آید که هر یک از جایگاه خود متحرک
نباشند زیرا که هر یک در جایگاه طبعی خود قرار گرفته بود پس لازم آید که
هر یک ساکن بود هم متحرک و این محال است **سوم** آنست که اگر دو عالم باشد
و هر دو مستند بود بذات واجب الوجود لازم آید که از واجب الوجود دو
معلول صادر شده باشد و این محال است و بدان که برین سه حجت سخنهاء بسیار
است

وما انوا در کتابهاء بزرگ بیان کرده ایم بشرح واستقصا **مقالهٔ**
ششم در بیان صفت افلاک و در وی و فصل است **فصل اول**
در آنچ فلک بسیط است هرچه مرکب باشد انحلال بروی روا باشد پس اگر فلک
مرکب باشد وانحلال بروی روا باشد او قابل حرکت مستقیم بود وهرچه
حرکت مستقیم بروی روا بود جهات بیش از وی متحدد بود پس اگر فلک
مرکب باشد علت تحدد جهات نبود بل که جهات بیشتر از وی موجود باشد
لکن در کتابهاء مبسوطه بیان شده است که فلک علت تحدد جهات است
پس لازم آید که فلک بسیط باشد ومرکب نبود وبدان که آن جهت جز در فلک
نخستین متقرر نشود **فصل ثانی** در بیان آنچ فلک نه ثقیل و نه خفیف
ثقیل هر آن حقیقتی بود که او بطبع طالب مرکز بود وخفیف هر آن جسمی بود
که او بطبع هارب بود از مرکز وچون حرکت این هر دو حرکت مستقیمه است
وحرکت مستقیمه بر فلک محال بود لازم آید که فلک نه ثقیل بود و نه خفیف
فصل ثالث در بیان آنچ فلک نه گرم است و نه سرد اگر فلک گرم بودی
بایستی که در غایت گرمی بودی زیرا که چون طبیعت او اقتضاء حرارت
کند وسرعت حرکت او بدان مدد دهد وکرهٔ آتش که در جوار اوست
بدان مدد کند باید که حرارت او بحدی شود که بیشتر از آن نتوان بود
لکن معلوم است چهار عناصر در میان افلاک چون قطرهٔ است در میان
دریا پس اگر افلاک بدین حرارت بودی بایستی که چهار عنصر جمله گرم شدندی
وسوخته گشتندی وچون چنین نیست معلوم شد که افلاک روا نبود که

گرم باشد و روا نبود که سرد باشد زیرا که غایت سرعت حرکت ایشان در غایت
سردی وجود سکرآمد **فصل رابع** در بیان آنچ افلاک کره اند برهان
این آنست که فلک بسیط است وهرچه بسیط باشد باید که شکل او کره بود
زیرا که فعل یک قوت در یک ماده جز یک چیز نبود وهر شکل که جز کره است
متشابه نیست پس لازم آید که شکل افلاک کره باشد ودرین سخن اشکالات است
فصل خامس در بیان آنچ افلاک متحرک اند برهان این آنست که ما کواکب
با طلوع وغروب می بینیم واگر افلاک ساکن باشد وکواکب در وی متحرک
لازم آید که کواکب اجرام فلک را خرق کرده باشند لکن خرق بر فلک محالست
پس لازم آید که جنبیدن کواکب برای جنبیدن افلاک باشد پس درست شد
افلاک متحرک اند **فصل سادس** در بیان آنچ افلاک متحرک اند بارادت
حرکات افلاک یا طبیعی باشد یا قسری یا ارادی روا نبود که طبیعی بود از
دو وجه **یکی** آن که چون از نقطه حرکت کند واز آن نقطه عین حرکت اوست
بدان نقطه و روا نبود که یک چیز در یک حالت مطلوب بالطبع ومهروب عنه
بالطبع باشد پس معلوم شد که حرکت فلک طبیعی نیست **دوم** آن که هر حرکت
که طبیعی بود باید که او را مطلوبی باشد معین وهر آینه چون بمطلوب رسد
آن حرکت منقطع شود پس اگر حرکت فلک طبعی بود بایستی منقطع شدی
لیکن انقطاع بروی محال است زیرا که اگر حرکت فلک منقطع شود زمان
منقطع شود زیرا که زمان عارض است از عوارض حرکت فلک وچون
معروض معدوم شود عارض هم معدوم شود لکن عدم زمان محالست زیرا که

هر که معدوم شود عدم او بعد از وجود او بود واین بعدیت بزمان
بود پس زمان موجود باشد دران وقت که معدوم باشد واین محال
است وروا نبود که حرکت فلک قسری بود زیرا که قسر بر خلاف طبیعت بود
وچون حرکت فلک طبیعی نیست پس قسر اینجا معقول نبود وچون نه
نه طبیعی است ونه قسری باید که ارادی بود. اگر سائلی گوید حرکت ارادی
آن باشد که مختلف گردد وحرکت فلک بر یک نهج است پس چگونه ارادی
بود **جواب** حرکت ارادی آنگه مختلف شود که ارادت مختلف گردد
زیرا که مادام که ارادت باقی باشد وهیچ وجه مختلف نگردد لا محاله آن
مراد موجود بود لکن اختلاف حال ارادت واجب نیست چه در عقل
محال نیست که یک چیز بیک حال باقی بماند پس معلوم شد که واجب نیست
که افعال ارادی مختلف باشد والله اعلم **فصل سابع در اثبات نفوس**
فلکی گفته اند چون درست شد که فلک متحرک بارادتست آن ارادت
از دو حال بیرون نیست که یا کلی باشد یا جزوی روا نبود که کلی باشد
زیرا که ارادت کلی سبب فعل جزوی نبود زیرا که نسبت کلی با همه جزویات
یکسان باشد وچون چنین باشد حصول یک جزوی اولیتر نبود از حصول
جزویات دیگر پس باید که همه جزویات حاصل شود واین محالست ویا
هیچ جزوی از وی حاصل نشود پس معلوم شد که کلی سبب حصول جزوی
نیست ومعلوم گشت که سبب قریب مر حرکات فلکی را ارادت کلی
نیست لازم آید که ارادت جزوی باشد وارادت جزوی بعد از ادراکات

جزوی باشد زیرا که آن چیز که ادراک نکنند مراد نباشد وصاحب ادراکات
جزویه قوتهاء جسمانیه بود چنان که در علم نفس گفته اند پس معلوم
شد که نفس فلکی قوت جسمانی است ونسبت او با فلک چون نسبت
نفس حیوانی است با ما ودرین باب اشکالات بسیار است وبعد
ازین گفته شود **فصل ثامن** در غرض فلک از جنبیدن فلک را
از جنبیدن هیچ غرض نبود یا بود روا نبود که او را هیچ غرض نبود زیرا که
هرچه که فعل چنین بود عبث باشد وعبث نه دایم باشد ونه اکثری
وایضا هر فعل که چنین باشد که وجود او با عدم مساوی باشد پس
اگر طرف وجود راجح شود لازم آید که یک طرف ممکن راجح شود بر دوم
طرف واین محال است پس معلوم شد که فلک را از جنبیدن غرضی باشد
وآن غرض از سه حال بیرون نیست یا ممکن است که بتمامی حاصل شود
یا محال بود که از وی چیزی حاصل شود یا چنان بود که دایما از وی
چیزی حاصل شده باشد وچیزی دیگر شود حاصل نشده باشد وروا
نبود که همه بتمامی حاصل شود زیرا که هر متحرک که حرکت او از برای غرضی
باشد چون آن غرض حاصل شود آن حرکت منقطع شود پس اگر ممکن
بود که غرض از حرکت فلک بتمامی حاصل شود لازم آید حرکت فلک منقطع
شود واین محال است چنانکه گفتیم وروا نبود که از آن غرض هیچ حاصل
نشود زیرا که اگر چنین باشد طلب کردن حصول او طلب محال بود
وطلب محال طلب عبث بود وعبث نه دایم بود ونه اکثری وچون هر دو

قسم باطل شد قسم سیم ماند و آن چنانست که پیوسته چیزی ازان غرض
حاصل شده باشد و چیزی هنوز حاصل نشده باشد آن حرکت باقی باشد
و آن جز برای آن نتواند بودن که فلک را اوضاعی باید که کل او را بواسطهٔ
آنکه اجزاء او ممکن است از قوت بفعل آرد و آن جز بواسطهٔ حرکت
نتواند بودن پس دایما در حرکت باشد تا آن ایون و اوضاع را از قوت
بفعل می آرد **فصل تاسع در اثبات عقول** بدانکه استخراج ایون
و اوضاع از قوت بفعل روا نبود که مطلوب اول بود زیراکه اگر
شخصی همه روز گرد جهان می گردد بی هیچ غرضی و گوید مقصود من آنست که
ایون و اوضاع او از قوت بفعل آرم عقلا او را سفیه و دیوانه
خوانند چون این معنی لایق بشر نیست چگونه لایق اجرام شریف باشد
و این حجت اقناعی است و برهان آنست اگر مقصود مجرد استخراج ایون
و اوضاع بودی از قوت بفعل و هیچ حرکت سریع نیست الا که حرکت سریعتر
ازوی تواند بود پس بایستی که حرکت فلکی از آنچ هست سریع تر بودی
و چون نیست معلوم شد مقصود از حرکت مجرد استخراج ایون و اوضاع
نیست از قوت بفعل بل که غرض دیگر باشد و آن غرض از دو قسم بیرون
نبود یا تعلق او بسفلیات بود یا بعلویات روا نبود که تعلق آن غرض
بسفلیات بود چنانکه گویند غرض ازین حرکت عنایت بسافلاتست
زیراکه هر فاعلی که فعلی کند از برای غرضی وجود آن غرض او را اولیتر بود
از عدم آن غرض پس اگر آن غرض تعلق بسافلات دارد لازم آید که

سافلات سبب حصول کمالات باشد بر علویات را و این محال است
زیراکه علویات از سفلیات شریفتراند و روا نبود که خسیس علت حصول
کمال بود مر شریف را و چون این قسم باطل شد لابد شد که تعلق آن
غرض بعلویات باشد و از دو حال بیرون نبود یا تعلق آن غرض بچیزی
بود جسمانی یا بچیزی که جسمانی نبود و قسم اول چنان باشد که گویند فلک
زیرین متشبه باشد بفلک بالایین و این سخن هم باطل است و الا بایستی که
حرکت فلک زیرین حرکت فلک بالایین را مشابه بودی هم در جهت و هم
در سرعت و بطؤ و معلومست که چنین نیست باشد که تعلق آن غرض
بچیزی بود که آن چیز جسمانی نبود و آن چیز روا نبود که باری تعالی بود
و الا بایستی که همه حرکتها را حرکت یکسان بودی زیراکه هر فعل که
از برای یک غرض باشد یکسان بود و چون چنین نیست معلوم شد که
هر فلکی را موجودیست نه جسم و نه جسمانی و علت حرکت آن فلک آن
موجود است و ما آن موجود را عقل نام نهادیم و اما بیان آنچ از چه
وجه علت جنبیدن فلک است آنست که فلک چون ادراک کمالات
آن عقل کرد و بدانست که حصول آن عقل را ممکن بود بفعل آمده است
خواست تا هر کمال که خود را ممکن است بفعل آرد و چون آن کمالات
جز استخراج ایون و اوضاع نیست لاجرم بحرکتی که سبب استخراج آن
بود مشغول باشد دایما اینست حاصل سخنها که درین باب گفته اند
بعد ازان که ما بتکلف مهذب کردیم و بدانکه این حجت قوی نیست

و برین اشکالات بسیار است و ما ازان اشکالها بیاوریم یکی و این
آنست که گوییم نفس فلکی نزدیک شما قوت جسمانیست و قوتهاء جسمانی
موجودات مجرد را ادراک نتواند کردن پس فلکی عقل را ادراک نتواند
کرد و چون اورا ادراک نکند محال بود که اورا ارادت تشبه بود زیرا که
ارادت تشبه بچیزی بعد از ادراک آن چیز توان بودن و ازین اشکال
جواب نتوان گفتن مگر یکی ازین آهنگها رها کنند اگر قایلی گوید نزدیک
من نفس فلکی قوت جسمانی نیست بل که موجودیست باید که متناهی
بود پس هر فعل که نامتناهی بود لابد او صادر باشد از قوتهاء جسمانی
نبود و بدان که برین حجت سؤالیست و آن آنست که گوییم بناء این حجت
برانست که حرکات فلک نامتناهی است و این محال است زیرا که ما بضرورت
عقل می دانیم که دورات ماه بیشتر است از دورات زحل و هر چه
نامتناهی بود بیشی و کمی درو نبود در حرکات فلکی زیادت و نقصان
حاصل است باید که حرکات او متناهی بود و بدان که حکما ازین جواب
سخت داده اند و گفته اند که زیاده و نقصان در چیزی باشد که موجود
و دورات گذشته موجود نیست پس وصف بزیاده و نقصان روا نبود
و چون این معلوم شد که گوییم وصف معدوم کردن بزیاده و نقصان باروا است
یا روا نیست اگر رواست لازم آید که دورات ماه از دورات زحل
زیاده بود و چون چنین باشد تناهی حرکات فلکی لازم آید لیکن مدار این
برهان آن بوده است که حرکات فلکی نه نهایتست و اما اگر وصف معدوم

کردن بزیاده و نقصان روا نیست و معلومست که این چیزها که ممکن
است که از نیمهٔ قوت صادر شود و آن چیزها که از کل قوت حاصل شود
موجود نیست پس وصف کردن بزیاده و نقصان روا نبود و چون
چنین باشد آنچ در حجت گفته اند که آنچ نیمهٔ قوت بران قوی بود متناهی
بود باطل شود و حجت ساقط شود پس معلوم شد که این حجت هیچ قوت
ندارد و بدان که ما را حجتی است بر آن که روا بود که قوت جسمانی قادر
بود بر افعال نامتناهی و آن آنست که گوییم قوت جسمانی تا بوقتی
رسد که وجود او بعد ازان محال بود یا چنین نبود قسم اول باطلست
والا لازم آید که ممکن لذاته منقلب شود بممتنع لذاته و این محال است
و اما قسم دوم حق است و آن آنست که بقاء قوتهاء جسمانی دایما ممکن
است و چون بقاء آن قوتها دایما ممکن بود تاثیر دران معلول باید که
دایما حاصل باشد اگر بوقتی رسد که تاثیر او دران معلول یکی نباشد همان
محال باز آید پس معلوم شد که روا نبود که قوتهاء جسمانی مبادی افعال
نامتناهی بود **سؤال** دیگر آنست که اگر مسلم داریم که مبادی حرکات
فلک روا نبود که قوتهاء جسمانی بود لکن چرا روا نبود که باری تعالی
باشد و آنچ گفته اند که از یک چیز جز یک چیز صادر نشود **جواب**
این بوجه احسنی گفته شده است و بدان که حکما را بر اثبات عقول حجتهاء
دیگر است و بناء آن حجتها بر آنست که از یک علت جز یک معلول صادر نشود
و چون ما ابطال آن اصل کردیم آوردن آن کلمات درین مختصر لایق

نبود وبباید دانستن که حق آنست که مبداء جملهٔ ممکنات ومؤثر در همه
معلولات جز باری تعالی نیست واین وسایط که حکما اثبات کرده اند
از عقول ونفوس بر اثبات آن هیچ دلیل نیست وبا بهترین حجتهاء ایشان
در اثبات آن وسایط درین رسالت آورده‌ایم وهمه جوابهاء شافی داده‌ایم
بحمد الله ومنه **مقالهٔ هفتم در ارکان وعناصر** ودر وی دو فصل
است **فصل اول** در ترتیب ارکان نزدیک تر ارکان بجسم فلک آتش است
وبعد از وی هوا وبعد از وی آب وبعد از وی زمین وچنین ترتیب موافق
حکمت نیست زیرا که آنچ در جوار فلک باشد باید که در غایت گرمی باشد
ولطافت بسبب سرعت حرکت فلک وآنچ در غایت بعد باشد از وی
باید که در غایت برودت وکثافت بود وآنچ در جوار آتش باشد باید که
لطیف تر بود از آنچ در جوار زمین است وبدان که هیچ شک نیست که
آتش گرم است ودر یبوست او بحث است زیرا که یابس نزدیک
خواجه ابو علی سینا آنست که اشکال غریب را قبول نکند الا بدشواری
وهرچه چنین باشد صلب بود وما در جرم آتش هیچ صلابت نمی یابیم
بل هرچند که حرارت بیشتر بود رقت ولطافت بیشتر بود پس باید که
آتش یابس نباشد اگر یابس نه آن باشد که خواجه ابو علی گفته است
بل که آن باشد که یا جسمی که از وی غریب باشد بطبیعت ملتصق نشود
آتش یابس باشد لیکن برین معنی هوا هم یابس بود وخواجه ابو علی بدین
معنی معترف نیست واما هوا مشهور آنست که حار رطب است واما رطوبت

هوا دلیل برین آنست که گفته اند که از شرط رطب آن نیست که بچیزها
ملتصق شود زیرا که آنچ از روغن ودوشاب ملتصق بر انگشت بیشتر
ازین است که آنچ از آب لطیف با نگشت ملتصق شود واگر التصاق
در رطوبت معتبر نیست بودی بایستی که روغن ودوشاب وچیزهاء که
مانند آن باشد از آب تر تر بودی وچون چنین نیست دانستیم که التصاق
در رطوبت معتبر نیست بل که هر جسم که اشکال غریب را بآسانی قبول می
کند پس باید که بغایت بود وبدان که این حجت که گفته اند بسی قوی نیست

[رطوبت ح]

زیرا که از شرط نوانست که سهل الالتصاق بالغیر سهل الانفصال عنه باشد
ومعلومست که آب اندرین معنی از روغن کامل تر است پس لاجرم بوتر تب
بلی چون روغن عسر الالتصاق بالغیر است لاجرم صعب الانفصال عن الغیر
نیست وهرچند التصاق سهل تر باشد انفصال سهل تر باشد وچون
التصاق آب آسان تر است لاجرم انفصال او آسان تر است پس
لاجرم آنچ از آب بر انگشت ماند کمتر از انست که آنچ از روغن بر وی ماند
پس معلوم شد که این حجت نیک ضعیف است واما حجت ما بر ابطال این
آنست که اگر رطوبت آن باشد که ایشان گفته اند یا لازم آید که آتش
از همه عناصر تر تر بود یا لازم آید که آتش خالص صلب وکثیف باشد
واین هر دو باطل است زیرا که ما بضرورت عقل می دانیم که آتش باید که
در غایت لطافت بود وما آنچ اثبات حرارت هوا بدان می کنند که ما می
بینیم که هر وقت که حرارت در آب عمل کند او را هوا گردانند واگر نه

چنین نبودی و این حجت هم قوی نیست زیرا که روا نبود که قایلی گوید
چون حرارت در آب عمل کند اجزاء آب هوا نگردد لیکن مصعد شود و در
هوا پراکنده گردد و چون چنین باشد این حجت ساقط شود و اما آب اتفاق است
که سرد و تر است و زمین سرد و خشک لیکن خلاف است که آب سرد تر
است یا زمین بیشتر متقدمان بر آنند که آب سرد تر است از زمین و بعضی
متاخران گفته اند که زمین سرد تر است زیرا که زمین از آب کثیف تر است
و سردی علت کثافت است اما آنچه ما حس سردی از آب بیش از آن می
یابیم که از زمین از بهر آنست که آب جسمی لطیف است و بسبب آن لطافت
بجمله منافذ و مسام برسد و اما زمین خشک است و در منافذ نتواند رفتن
لاجرم احساس برودت آب بیشتر از آنست که برودت زمین **فصل**
ثانی در اثبات کون و فساد بر چهار عنصر اما آتش هوا گردد و ظاهر است
زیرا که چون آتش بمیرد مردن او در عالم ما بیش از آن نیست که صورت
آتشی از وی باطل گردد و صورت هوایی گیرد و اما آنچه هوا آتش شود
انجا است چون دم آهنگران بدمند چنان که راه گذر بیرون شود هوا با
آن هوا لابد آتش شود و اما آنچه آب هوا شود انجا است که چون آب را
بجوشانند بخار شود و بخار عبارتست از اجزاء هواء کوچک که با اجزاء
آب کوچک آمیخته باشد و اما آنچه هوا آب شود انجا است که چون یخ در
در کوزهٔ سیمین نهند قطرهاء آب بر کنارهٔ قدح گرد شود و آن قطرهاء آب
از بهر آنست که چون هوا نیک سرد شد آب شد و انجا که سرما سخت بر هوا

زند و هوا متکاثف شود آب گردد و اما آنچه آب زمین شود و زمین آب
شود چنانکه اصحاب اکسیر آبهاء روشن را عقد کنند و آب گردانند
فصل ثالث در استحالت استحالت آنست که عناصر با آنکه صورتهاء
ایشان باقی بود کیفیتهاء ایشان متغیر گردد و برهان این آنست که ما بینیم که
آب گرم می شود و آن گرمی از سه حال بیرون نیست یا گویند اجزاء آتشی
در میان آب بود اکنون ظاهر شد یا گویند اجزاء آتشی از بیرون بوی
در رفت یا گویند بعضی از اجزاء آتش شد قسم اول باطل است زیرا که
آب چیزی لطیف است پس اگر در وی چندان اجزاء آتشی بوده است که ما
در وقت حرارت او می بینیم بایستی که در همه وقتها همچنان می یافتیم اورا
و قسم باطل است زیرا که باشد که چیزی گرم شود نه از برای مجاورت آتش
از بیرون چنان که در حالت غضب و حرکت و قسم سوم هم برین حجت باطل
است پس معلوم شد که آب با آن که صورت آبی او باقی بود و کیفیت
او از برودت و حرارت متغیر می شود و بدان که حکما در اثبات استحالت
برین قدر قناعت کرده اند و این کفایت نیست زیرا که همچنان که برهان
گفته اند که آب را بقاء صورت آبی روا بود که برودت از وی زایل
شود و آتش را بقاء صورت آتشی بود و حرارت از وی زایل شود
و الا استحالت در همه کیفیتها ثابت شود بل که در حرارت و برودت
ثابت شود **فصل رابع در مزاج** حقیقت مزاج آنست که هر عنصر
از چهار با یکدیگر آمیخته شوند و کیفیت هر یک بکیفیت آن دیگر منکسر شود

کم و هم در کیف و حصول این اجزا مانع نیست از حصول مثل آن اجزا در
جایگاه دیگر چون مثل آن اجزا در همان مقدار در کم و کیف حاصل شود
لابد مثل آن مزاج حاصل شود و جماعتی دیگر گفته اند این محال است زیرا که
اگر در مزاج متساوی در وجود آیند دفعة واحدة نفسی که بیک بدن
پیوندد اولیتر نباشد از آنچ ببدن دیگر پیوندد و این محالست **جواب**
گوییم اگرچه در مزاج متساوی روا بود که لکن اگر هر دو معا حادث شوند
تعلق بدن بیک نفس اولیتر نیست از تعلق او ببدن دیگر و چون این
محال است باید که هیچ نفس بهیچ دو بدن متعلق نشوند و آن هر دو بدن
فاسد شوند و باطل گردند **فصل عاشر در مراتب کاینات** مراتب
ممتزجات چهار است معادن و نبات و حیوان و انسان و در مرتبه دو
طرف باشد یکی در غایت نقصان و دوم در غایت کمال مثلا مزاج جمادی
دو طرف است یکی در غایت نقصان و آن چون سحاب و ریاح و غیر آن
که گوییم انجا که کیفیت مزاج حاصل است و الا چون معادنی که ضعیف
ترکیب باشد و دوم در غایت کمال چون زر و مزاج نباتی هم دو طرف است
یکی در غایت نقصان دوم در غایت کمال چون درخت خرما چنانکه در
کتابهاء بزرگ بیان کرده اند که از وجوه بسیار بحیوان ماند و سیم
درجهٔ حیوانات و درین هم تفاوت بسیار تا بحیوانی رسد که مزاج او مانند
مزاج انسان بود و آخر مزاج او متصل بود باول مزاج حیوانی و همچنین
در اشخاص انسانی تفاوت بسیار است و آخر مراتب انسان متصل است

باول مراتب ملایکه و چون بدین مقام بنوشت واجب باشد شروع کردن
در احوال نفس و بالله التوفیق **مقاله هشتم در علم نفس**
و در وی ده فصل است **فصل اول** در حد نفس حکما در حد نفس گفته
اند که کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیوة بالقوة و بدان که مقصود ازین
حد یا شرح لفظ نفس است یا تعریف ماهیت نفس است و اول بحث
لغوی است زیرا که شرح الفاظ کردن هیچ مقصود از وی حاصل نشود جز
بمعرفت آن لفظ و اما اگر غرض ازین حد تعریف ماهیت نفس است از دو
حال بیرون نبود یا تعریف او بود بذاتیات او یا نه بذاتیات او بود
روا نبود که تعریف او بود بذاتیات او زیرا که این چه نفس کمال اوست
مر جسم طبیعی را عارضی از عوارض ذات نفس زیرا که اول ذات نفس
موجود شود آنگه کمال جسم شود و هر چه چنین بود او ذاتی نه بود و روا
نبود که تعریف او بود بعرضیات او زیرا که حکم کردن بر چیزی بدانچ فلان
صفت از عوارض ویست آنگه ممکن بود که آن چیز را بدانند زیرا که تا
چیز را ندانند بر وی حکم نتوان کردن و چون اثبات عوارض ذات
نفس را موقوف بود بر معرفت نفس موقوف بمعرفت عوارض دور
لازم آید و این محال است **فصل دوم** آنکه علم هر کس بذات هر کسی
علم ضروریست و تمیز ذات خود و میان دیگر چیزها ضروریست و هر چه
معلوم بود بضرورت او را تعریف حاجت نیاید و چون نفس ما مارا
معلومست بضرورت نفس که جنس نفس ماست هم معلوم باشد بضرورت

زیراکه هرآن که تصور مرکب کند لامحاله تصور مفردات ویرا حاصل شود
وچون چنین باشد تعریف نفس بدین حد روا نبود پس معلوم شد که در تعریف
نفس بدینچه حکما گفته اند حاجت نیست بلکه نفس هر چیزی ذات وحقیقت
او باشد لکن عقلا را خلافست در آنکه آن چیزی که هر کس چون بخود
اشارت کند وگوید من بدان چیزی که اشارت کرد چه چیزاست بعضی
گفته اند آن چیز جسمی معین است وبعضی گفته اند نه جسم است وبعضی گفته
اند چیزیست جسمانی و دیگر گفته اند نه جسم است ونه جسمانی اما آن که
گفته اند جسم است ایشانرا خلاف بسیاراست قومی گفته اند انسان
عبارتست ازین معنی بمشاهده محسوس است و قومی دیگر گفته اند
انسان عبارتست از اجسام معین اندرون تن وی وقومی دیگر گفته
اند که انسان عبارتست از اخلاط اربعه یا از خون تنها وقومی دیگر گفته
اند انسان عبارتست از شکل معین وهیات مخصوصه که بدن او موصوف
است بدان اما ایشان که گفته اند که انسان عبارتست از چیزی که نه جسم
بود ونه جسمانی وایشان بیشترین حکما اند ایشان را اختلافست که
تعلق نفس ببدن از چیست فرفوریوس گوید که چون نفس تعلق کرد
ببدن نفس وبدن یکی شوند آن یک چیز انسان باشد واما بزرگان حکما
چون افلاطون وارسطاطالیس میگویند که عبارتست از نفس واما
بدن آلت اوست اینست خلافها که در ماهیت نفس است وما درین مسئله
خصوص آن کنیم که در افعال او سخن گوییم زیرا که طریق با ماهیت او

جز استقراء افعال او نتواند بودن **فصل ثانی در شرح آثار نفس**
بدان که نفس را دو اثراست یکی فعل و دوم انفعال واما فعل آنست
که بدن تصرف کند بتحریک وحفظ واما انفعال آنست که چیزی دریابد
وچون در افعال اختیاری ادراک مقدم است بر فعل لاجرم ما نیز شرح
احوال ادراک مقدم داشتیم بر شرح احوال فعل وبدان که ادراک بدو
قسم است یا جزوی یا کلی اما جزوی یا ظاهر است یا باطن وظاهر پنج
است بصر وسمع وذوق وشم ولمس واما باطن سه است تخیل وتفکر
وتوهم توهم وتخیل را خزانه است پس قوتهاء باطن پنج است وحکما
اتفاق دارند که ابصار بقوتی است مرکوز در ملتقی العصبتین المجوفتین
واسماع بقوتی است مرکوز در عصبه که مفروش بود بر سطح صماخ و
همچنین در دیگر حواس وادراکات ظاهر وباطن واعتقاد ما بر خلاف
اینست بلکه ما اعتقاد داریم که مدرک همه مدرکات بیک ادراک جز نفس
نیست وما را برین پنج برهانست اول آنکه چون ما شخصی معین را از آدمیان
سلیم بروی حکم توانیم کردن که وی انسانست وموضوع درین قضیه جزوی
است وآن شخصاست معین ومحمول کلی است وهر قوت که او تصدیق
کند بثبوت محمول هر موضوعی را لابد باشد که او ماهیت آن موضوع را وماهیت
آن محمول را تصور کرده باشد زیرا که تصدیق بعد از تصور باشد پس لابد
است که آن یک جزو تصور جزوی وتصور کلی کرده باشد لکن تصور کلی
نفس راست پس تصور جزوی هم نفس را باشد برهان ادراک مرکبات مشروط
بود

با دراک مفردات آن مرکب زیرا که چون حقیقت آن مرکب جز مجموع آن اجزا
نیست هر کس که آن مجموع را ادراک کند لامحالة او ذات را نیز ادراک
کرده باشد لکن جزوی عبارتست از مجموع ماهیت با قید آن تعین پس هر
قوت که ادراک جزوی کند باید که آن ماهیت کرده باشد لیکن ماهیت بی قید
تعین کلی بود پس معلوم شد که مدرک کلیات نفس است پس لامحالة مدرک جزویات
و مدرک کلیات باشد اگر قایلی گوید چون حس ادراک این سواد کند متعلق حس
جز تعین این سواد نبود واما سوادیت و متعلق حس نباشد **جواب**
اگر متعلق حس جز نفس او نبود و تعین سواد از ان روی که تعین است مساوی
تعین بیاض بود پس لازم آید که دانستن اختلاف الوان واصوات از
راه حس مدرک نشود وچون این باطل است معلوم شد که متعلق حس سوادیت
سواد و بیاضیت بیاض است وچون چنین بود حس مدرک کلیات باشد
برهان سوم از علمهاء ضروری هیچ علم ظاهرتر و روشن تر از ان نیست که
مردم از خود می داند که او می داند و می بیند و می شنود و می گوید و او را
الم است ولذت و رنج است و راحت واگر مدرک این چیزها نفس نبود
بل که قوتها باشد قایم بجسم واین قوتها غیر نفس است وحقیقت آدمی
جز از ان نفس نیست لازم آید بیننده وشنونده و رنج و راحت یابنده انسان
نبود بل که انسان را بیش از ان نبود که بداند که بعضی از قوتها که ببدن
او قایم آمد این چیزها دریافته است پس حقیقت انسان بیننده وشنونده
وفکرت کننده نبود وچون این باطل است بضرورت عقل معلوم شد که

این همه ادراکها جز نفس را نیست **برهان** چهارم نزدیک حکما آنست که ادراک
چیزها بدانست که صورتهاء آن چیزها در ذات مدرک منطبع شود لیکن ما می
توانیم تخیل آسمانها و زمینها کردن پس اگر مدرک آن چیزها قوت جسمانی
بود در مقدم دماغ ما لازم آید که صورت آن ان چیزها بزرگ در محل کوچک
منطبع شود واین محالست زیرا که در محل کوچک چیزی بزرگ حلول ونزول
نکند **برهان پنجم** اتفاقیست که تعلق نفس ببدن جز تعلق تدبیر وتصرف
نیست وبضرورت عقل معلوم است که تصرف در چیزی آنگه ممکن باشد که
آن چیز را داند پس اگر نه آنست که این نفس این بدن را بعینه می شناسد
واگرنه تصرف کردن او در ان بدن بعینه ممکن نبود اگر قایلی گوید چرا
روا نبود که گویند نفس در بدن معین تصرف نکند لکن در بدن مطلق تصرف
کند لکن قابل تصرف او چون بدن معین نباشد لاجرم تصرف او در بدن
مخصوص باشد **جواب** تعلق نفس ببدن جز تعلق تدبیر وتصرف نیست
ومعلوم است که بیشتر تصرفات که بدن قابل آن باشد بدنهاء دیگر هم قابل
آن باشد چنان که چون نفس خواهد که تحریک بدن کند همچنان که بدن او قابل
حرکتاست دیگر بدنها هم قابل حرکت است بل که معنی این که می گوییم
این بدن بدن آن نفس است بیشتر ازین نیست که تصرف کننده در ین
بدن این نفس است پس چون نفس عالم نبود بدین بدن علی التعیین بل که
قصد او آن بود که تحریک بدن مطلق کند حصول اثر او در یک بدن اولیتر
نبود از حصول آن در بدنهاء دیگر علی هذا التقدیر لازم آید که هیچ نفس را

اختصاصی نباشد علی التعیین و چون این باطلست معلوم شد که باید که
نفس بدن خود را بشناسد علی التعیین تا در وی تصرف تواند کردن علی
الیقین و بدان که خواجه ابو علی سخنها گفته است در بیان آنچ ادراکات
جزوی جز بالآت جسمانی نتواند کرد و این سخن مجمل است زیرا که اگر مراد
آنست که نفس مدرک جزویات نیست و این باطل است بدین برهان که
گفته شد و اگر مراد او آنست که این ادراکهاء جزوی نفس راست لکن نفس را
این ادراکات جزوی حاصل نشود الا آن وقت که این آلتها حاصل باشد
لکن لازم نیاید که در چشم قوة باصره بود و در گوش قوت سامعه و در جمله
قوی بر حجتهاء خواجه ابو علی آنست که ما توانیم که تصور کنیم مربعی مجتمع
بدو مربع بدین شکل  وما در خیال تمیز توانیم کردن هر یکی را از آن
دو مربع که بر دو گوشه اند از آن دیگر و آن امتیاز در وجود خارجی نبود
زیرا که ما تخیل این دو مربع توانیم کرد و اگر چه چنین دو مربع در خارج
نباشد بلکه امتیاز در ذهن باشد و اگر محل آن صورتها موجودی مجرد
بود لازم آید که محل آن هر دو مربع هم در ماهیت و لوازم ماهیت و در
محل و مکان و زمان یکی باشد بهیچ وجه از یکدیگر متمیز نشود و چون این
باطل است باید که محل صورت خیال چیزی باشد جسمانی تا ممکن گردد که
محل یکی مربع غیر محل آن دیگر بود پس معلوم شد که ادراک چیزهاء جسمانی
جز بقوتهاء جسمانی ممکن نبود **جواب** اگر تخیل چیزها در قوت متخیله
حاصل شود پس لازم آید که ما چون ادراک خط مستقیم کنیم آنکه مستقیم باشیم

و چون ادراک مستدیر کنیم آنکه مستدیر باشیم و اگر ادراک هر دو کنیم در
یک وقت باید که در یک وقت هم مستقیم و هم مستدیر باشیم و این محالست
و ایضا چون مدرک ماهیتها از حرکت و سکون و استقامت و استدارت
جوهر نفس است لازم آید که نفس هم متحرک و هم ساکن و هم مستقیم و هم مستدیر بود
دفعةً واحدةً با زآن که نفس موجودی مجرد است و این هم محال است و ایضا
چون تخیل کوهی و دریایی کنیم باید که صورت دریا و کوه در مقدم دماغ
ما باشد و این محال است زیرا که صورت عظیم در محل کوچک نگنجد پس معلوم
شد که آن حجت برهان نیست بلکه مغالطه است و چون این همه معلوم شد
ظاهر شد که جملهٔ ادراکات جز نفس را نیست و این ظاهر است **فصل**
ثالث در تعدید قوی مذهب خواجه ابو علی آنست که فعلی خاص از برای
قوتی باشد چنانکه ابصار قوتی باشد غیر آن قوت که بوی تخیل حاصل شود
و سخن ایشان در اثبات این دعاوی بسیار است لکن بهترین حجتهاء
ایشان دو است نخستین آنست که از چیز یک جز یک اثر حاصل نشود پس
افعال بسیار از برای قوتهاء بسیار باید و این حجت ضعیف است زیرا که
ما بیان کردیم که دلیلهاء ایشان بر آنچ از یک چیز جز یک معلول حاصل نشود
تباه است و ایضا این بر مذهب ایشان تعضی ظاهر دارد و آن آنست
که حس مشترک که آن را بنطاسیا نام بر نهاده اند قوتی است که ادراک
مبصرات و مسموعات و مشمومات در وی جمع شوند و او نیز ادراک کند پس
گوییم از دو حال بیرون نیست یا روا بود که یک قوت مبداء آن ادراک خمس
بود

یا نبود اگر روا بود از تعدید این ادراکات تعدید قوی لازم آید و اگر روا
نبود بس گفتن حس مشترک بازآن که یک قوتست ادراک این پنج نوع
می کند روا نبود پس معلوم شد که این سخن نقض دعوی ایشانست **حجت**
دوم آنکه ما بینیم که قوت ساهره که باطل شود بازآنچ قوت سامعه باقی
بود و باشد قوت تفکر باطل شود بازآنچ قوت تخیل باقی بود پس لازم آید
که این قوتها مغایر باشند **جواب** چرا نبود که مدرک این همه چیزها نفس باشد
یک قوت لکن نفس را درین افعال با آلتهاء مختلف حاجت باشد هر که که یک
آلت ازین آلتها مختل شود آن فعل مختل گردد چنانک قوت باصره بنزدیک
ایشان در رطوبت جلیدیه نیست والا بایستی که هر کس که دو چشم صحیح دارد
یک چیز را دو چیز دیدی زیرا که هر رطوبتی شحمی علی حدة مرتسم می شود و اگر
کسی درین نزاع کند مسموع نشود لکن هیچ خلاف نیست در آنچ در طبقه قوی
قوت باصره نیست بازآن که هر که که دران خللی پدید آید فعل ابصار مختل شود
پس معلوم شد که اختلال گاه بود که از برای قوتها بود و گاه بود که از برای
اختلال آلتها باشد پس استدلال باختلال حال افعال بر اختلاف قوتها
درست نیست والله اعلم **فصل رابع** در اثبات آنچ نفس ناطقه نه
جسمست و نه جسمانی بدانک چون غرض ما درین رسالت آنست که در مسایل
مهمه خوض کنیم و چیزها که بیش از ما بوده اند وانرا استقصا نکرده اند ما انرا
مبین کنیم و مشروح داریم و از تطویل و اطناب اجتناب نماییم لازم آید که
از دیگر مسئلها که در دیگر کتابها مشروح باشد احتراز کنیم بس بدین سبب

درشرح احوال حس و محسوس زیادت خوضی نکردیم بل که اولیتر آن دیدیم که
بر تجرد نفس ناطقه برهان گوییم **برهان اول** بدانک ما می دانیم که چیزهاء
نامنقسم می دانیم و هر چه چیزی نامنقسم بداند باید که نه جسم بود نه جسمانی
اما آنچ توانیم که چیزها نامنقسم بدانیم آنست ما می دانیم که ذات باری تعالی
بدانیم و نقطه و وحدت بدانیم و ایضا هیچ شک نیست که ما چیزی می دانیم
وآنچ ما می دانیم اگر بسیط است مقصود حاصل است و اگر مرکب است
معلوم است که دانستن مرکب جز بدانستن بسایط او نبود پس علی کل حال
باید که ما بسایط می دانیم واما آنچ هر چه چیزهاء نامنقسم می داند باید که نه جسم
بود و نه جسمانی زیرا که جسم ابدا منقسم است چنانکه ما پیدا کردیم و هر چه
در منقسم حلول کند هم منقسم بود زیرا که ما بضرورت عقل می دانیم که آنچ
در یک جانب جسم باشد غیر آن در جانب دیگر او بود و اگر قایلی گوید این
سخن باطل است بنقطه جواب گوییم نقطه نزدیک وجودی ندارد در خارج
زیرا که او نهایت خط و نهایت هر چیزی برسیدن او بود و برسیدن چیزی امری
ثابت نبود پس معلوم شد که هر چه حال باشد در جسم منقسم بود اگر علم بچیزهاء
نامنقسم در جسم باشد باید که آن علم نامنقسم شود لکن محال است زیرا که
اگر علم منقسم شود با هر یک از اجزاء آن علم علم باشد یا نباشد اگر نباشد
چون اجزا جمع شود اگر هم بران حال که پیش ازین بوده باشد باند لیکن پیش
ازان علم نبود در حال اجتماع هم علم نباشد پس لازم آید که علم علم نبود و
این محال است و اگر چیزی حادث شود وآنچ پیش ازان بوده باشد اجزاء

علم نباشد بل که اجزای محل علم باشد وایضا سخن دران حالت که حادث شود
چون سخن بود در اول اگر منتسم باشد واما اگر آن اجزا علم نباشد از دو
حال بیرون نبود یا هر یکی از اجزای آن علم متعلق باشد بکل آن معلوم پس
لازم آید مساوی کل باشد واین محال است یا متعلق نباشد ببعضی ازان
معلوم واین نیز محال است زیرا که ما پیدا کردیم که آن معلوم قسمت پذیر نیست
واو را بعض وجزو نیست پس معلوم شد که علم بچیزهاء نا منتسم محال بود که
حال بود در جسم وجسمانی پس محل آن علم باید که جوهر باشد نه جسم ونه جسمانی
واین نفس ناطقه است **برهان دوم** آن که هر کس بضرورت عقل می داند که
او همانست که پیش ازین بده سال وسه سال موجود بود و می داند که پیش
ازین بده سال بفعل مشغول بود موقوف بود برآنچ بداند که اکنون آنست
که پیش ازین بده سال موجود بوده است پس معلوم شد که ما بضرورت عقل می
دانیم که همانیم که پیش ازین بده سال موجود بودیم لکن جمله اجزا وابعاض ما
در تبدلست بسبب نشو ونما ولاغری وفربهی وبیماری وتن درستی وگرسنگی
وسیری وانواع تحللات وچون اجزای ما باقی نبوده باشد اعراض که بدین اجزا
قایم بوده باشد هم باقی نباشد پس نه اجسام ونه اعراض باقی نیستند وذات
ما باقی است پس لازم آید که ذات ما چیزی باشد مغایر اعراض جسمانی پس لابد
ذات ما جوهر مجرد باشد **برهان سوم** پیش ازین برهانهاء قاطع پیدا کردیم
که مدرک کل مدرکات بکل ادراکات باید که یک چیز باشد لکن در بدن هیچ
چیز نیست که توان گفتن که او را همه ادراکات حاصل است پس نماند الا

آنچ مدرک کل مدرکات بکل ادراکات چیزی باشد نه جسم باشد ونه جسمانی
برهان چهارم آنچ هرچه از صفات واحوال قوتهاء جسمانیست قوت عقلیه
برخلاف آنست وآن در چند چیز است نخستین آنچ فکرت سبب مضرت
بدن است وسبب کمال نفس اگر نفس جسمانی بودی بایستی که فکرت هم
سبب کمال نفس بودی وهم سبب نقصان دوم آنچ قوتهاء جسمانی در
حال شیخوخت همه در ضعف بود وقوت عاقله برخلاف باشد سوم
آنچ هر که که در جسم صورتی بدید آید صورتی دیگر دروی حاصل نتواند شدن
چنانکه چون نقشی در پارهٔ شمع بدید آید هم دران شمع با بقاء نقش
اول نقشی دیگر موجود نشود وصورتهاء عقلیه برخلاف اینست زیراکه
هرچند در نفس مردم صورت معقولات بیشتر باشد استعداد قبول
صورتهاء دیگر بیشتر بود **چهارم** آنچ قوتهاء جسمانی هر که که چیزی قوی
دریابد دران حال چیزی ضعیف در نتواند یافتن چنانکه قوت باصره
دران حال که در قرص خورشید نگرد اگر هم دران سمت شعلهٔ چراغی بود دنیک
درنیابد واگر قوت لامسه حرارت آتش ادراک کند دران ساعت ادراک
حرارت ضعیف نتواند کردن وقوت عاقله برخلاف اینست پس از
مجموع این علامات حجتی اقناعی بیرون آید که نفس نه جسم است ونه جسمانی
واگر قایلی گوید که ما بضرورت عقل می دانیم انسان این شخص است که ما
او را بچشم سر می بینیم پس این حجتها که شما یاد کردید هم برخلاف علم ضرورست
وچون چنین باشد همه باطل باشد **جواب** گوییم آنچ ما بچشم سر می بینیم از آدمی

پیشتر سطح پوست و لون پوست اوست و به اتفاق حقیقت انسان نفس
سطح و لون نیست پس معلوم شد که آنچ حقیقت انسانست محسوس است بچشم
باطن بل که همه عقلا را از راه حقیقت اتفاقست بر آنچ معرفت حقیقت انسان
جز نظری نیست و چون چنین باشد اشکال زایل شود اگر قایلی گوید چون
انسان چیزی دیگر است غیر این بدن محسوس پس چون بدن را ببینیم ما در
هر دو حالت جز بدن معین ندیدیم و این انسان نیست بل که آنچ انسانست
نفس ناطقه است پس روا باشد آن که اول ببدن متعلق بود منقطع شده
باشد و نفسی دیگر بوی تعلق گرفته و چون این روا باشد ما ندانیم که این
انسان همان انسانیست که ما او را پیشتر دیدیم یا نه و اگر کسی خواهد که ازین
اشکال جواب گوید و گوید ما را ببرهان معلوم شده است که هر که نفسی از
بدن منقطع شود محال باشد که نفسی دیگر بدو متعلق شود گوییم این جواب
ضعیفست زیرا که پیش ازین که آن برهان ندانیم باید که ما را شک باشد در
آنچ آن انسان همان انسانست که اول دیدیم زیرا که هر علم را برهانی بود
پیش از معرفت آن برهان آن علم حاصل نباشد و این مؤدی بود بمذهب
سوفسطاییان **جواب** گوییم این سؤال بر همه کس لازم است زیرا که آن
کس که او گوید انسان عبارتست از بدن خاص چون از چشم غایب شود
و بعد از آن بار دیگر او را بیند روا دارد که این شخص که دوم بار بیند
غیر آن شخص باشد که اول بار دیده است بل که آن شخص دیگر باشد که هم بر
شکل و لون آن شخص اول بوده باشد پس معلوم شد که این اشکال لازم است

خواه گوییم که نفس هست و خواه گوییم که نیست و چون چنین باشد در اثبات
نفس قدح نکند **فصل خامس** در آنچ جمله نفس ناطقه در نوع یکیست
خواجه ابو علی سینا بر آنست که همه نفس در نوع یکی اند و نزدیک ما این نوع
باطل است زیرا که ما تفاوتی عظیم می یابیم در احوال نفوس با آن که نفس
هیچ سعی و طلب پیشتر نکند علمهاء دقیق حاصل کند و نفسی دیگر با رنج
بسیار و تعب بی شمار و ممارست دراز در مدت عمر و حصول استاد و رشد
و دیگر شرایط پس چیزی حاصل نتواند کرد و سخت دور بود این تفاوت
از برای امزجه بود زیرا که ما بینیم که این شخص را مزاج می گردد از گرمی
بسردی و از تری بخشکی و قوت ذهن او بر یک حال باقی بود و بسیار
اشخاص باشد متساوی در قوت مزاج و مختلف در قوت فهم پس معلوم شد
که آن تفاوت با جوهر نفوس می گردد باختلاف امزجه **فصل**
سادس در حدوث نفس ناطقه که قدیم و ازلی نیست مذهب ارسطاطالیس
آنست مختلف است و حجت او آنست که اگر نفوس قدیم باشند یا پیش از
تعلق با آن بدن یکی باشند یا بسیار و محال بود که یکی بود زیرا که هر چه یکی
بود پس دو شود لا محالة وحدت ازو زایل شود پس آن واحد باطل
شود پس آن چیز معدوم شود و محال بود که بسیار باشند زیرا که هر چه یکی
بود پس دو شود چیزها بسیار باید که باید هر یک از آن متمیز بود از دیگر
و آن امتیاز یا بذاتیات بود یا بلوازم یا بعوارض روا نبود که بذاتیات
بود زیرا که نفوس ناطقه در نوع یکی اند و روا نبود که بلوازم باشند زیرا که

همان چیزها با ماهیت یکی باشد باید که در لوازم برابر باشند و روا نبود که
بعوارض بود زیرا که اختلاف بعوارض لابد از برای تغیر ماده شود و ماده
نفوس ابدا آنست و پیش از تعلق ببدن هیچ ماده نیست پس اختلاف بعوارض
محال بود و چون درست شد که نفوس قبل الابدان نه یکی باشد و نه بیش از
یکی باید که موجود نبود و بدان که اصل این حجت آنست که نفوس انسانی
یکی اند در نوع و ماهیت و ما این اصل بحجت باطل کرده‌ایم و ایضا ایشان
بر این اصل هیچ حجت نه گفته اند پس این حجت ضعیف باشد بل که اعتماد
در حدوث نفوس بر آنست که ما برهان درست کردیم که عالم بمعلومات
و صاحب جملهٔ ادراکات نفس است پس اگر این نفوس پیش از بدن موجود
بودی بایستی که درین حال و که نیستیم پیش ازین موجود بودیم و چون ما را
هیچ از آن خبر نیست معلوم شد که نفوس محدث است

فصل سابع

در آنچه نفس بعد موت الابدان باقی است

دلیل حکما برین نیست آنست که
اگر چه محدث شود پیش از حدوث لابد ممکن الوجود بود و هرچه فاسد شد
پیش از فساد ممکن العدم باشد و آن امکان را هر آینه محلی باشد و محل امکان
فساد روا نبود که ذات آن چیزی باشد که فاسد خواهد شدن زیرا که
امکان باقی باشد حال حصول الفساد پس محل امکان فساد لابد باقی باشد
حال حصول الفساد لکن ذات آن چیزی که فاسد شود باقی نبود در حال
فساد پس معلوم شد که محل امکان فساد هر چیز که ممکن الفساد باشد ذات
او نبود بل که چیزی دیگر باشد و همان چیزی که امکان وجود چیزی و امکان

فساد او در وی باشد آن چیز ماده آن چیز باشد پس اگر نفس قابل فساد
بود لابد او را ماده باید پس لازم آید که نفس مرکب باشد از ماده و صورت
لیکن این باطل است و بتقدیر صحت آن آن ماده قابل فساد نبود والا
او را مادتی دیگر باشد و این بنا متناهی انجامد پس لامحاله آن چیز که از نفس کم
او را هر دو قسم چنان که پنج او را که بدو پاره کنی یک پاره کنی یک پارهٔ او سه
بود و دوم او دو و میان ایشان هیچ مشترک نماند و کم متصل دو قسم است
قار الذات و غیر قار الذات اما قار الذات سه قسم است خط و او یک
امتداد است در یک جهت و سطح و او امتداد است در دو جهت و جسم و او
امتداد است در سه جهت اما غیر قار الذات زمانست و مکان از باب
سطح است و اما کم منفصل بی شمار است و بدان که درین موضع بحثها
بسیار است اما خط و سطح و نقطه قومی گفته اند که ایشان را هیچ ثبوتی نیست
در خارج و حجت ایشان نیست و حجت ایشان دو است یکی آنست که اگر
ایشان را وجودی بود یا قایم بود بنفس یا قایم بود بجسم اگر قایم بنفس بود
ایشان مشار الیه اند و نا منقسم پس جزء لا یتجزی لازم آید و اگر قایم بغیر
اند محل ایشان نا منقسم بود پس باید که ایشان نیز نا منقسم بود پس انقسام
محل لازم بود لکن آن سخن باطل است زیرا که نقطه و سطح بر کل جهات
منقسم نیستند یا نا منقسم باشد و جزء لا یتجزی از آن لازم آید **و دوم** آن که
نقطه نهایت خط است و خط نهایت سطح و سطح نهایت جسم و نهایت چیزی عدم
او بود و انقطاع و عدم چیزی ثابت نبود و اما بیشتر حکما بر آنند که آن

چیزها ثبوتی اند و برهان ایشان آنست که ما بضرورت عقل می دانیم که جسمی
جسمی را مماس شود و این مماست بسطح است و آنچ مماست بدان باشد
لابد چیزی وجودی باشد اما عدد برهان حکما بر عرضیت او آنست که گوییم
مفهوم آنچ این جسمها مثلا ده جسم است غیر مفهوم آنست جسم اند پس آن ده
بودن یا صفتی سلبی است یا ثبوتی و روا نبود که سلبی بود زیرا که ثبوت
مقابل آنست که نبود در ده نبودن عدمی است پس ده بودن باید که صفت
ثبوتی بود و او نفس جسم نیست و نه جزوی از ماهیت وی زیرا که ما توانیم که
جسم بدانیم و اگر چه ده ندانیم و توانیم که ده بدانیم و اگر چه جسم ندانیم پس
باید که ده بودن جسم صفتی بود زاید بر ذات او و روا نبود که موجودی
بود قایم بنفس زیرا که ده بودن معقول نبود الا آن وقت که چیزی دیگر
باشد که آن چیز را بده بودن وصف کنند پس معلوم شد که ده بودن جسم
عرضی است قایم بوی و جماعتی دیگر از حکما گفته اند که ده بودن اگر عرض بود
قایم بود بجسم یا محل آن عرض مجموع آن چیزها بود یا یکی ازین چیزها بود و قسم
اول باطل است زیرا که لازم آید که یک عرض قایم بود بچیزهاء بسیار و این
محال است و قسم دوم هم محال است زیرا که لازم آید که بعض اجزاء ده موصوف
باشد بده پس بعضی از ده ده بود و این محال است و اگر قایلی گوید آنکه محل
ده بود مجموع آن اجزاست مجموع ده محل بودن آن اجزاست و آن مجموع
یگانگی است که بسبب آن او قابل ده بودن شده است جواب سخن در آن
یگانگی چون سخن در ده بودن باشد پس اگر آن یگانگی مسبوق بود بیگانگی

دیگر تسلسل لازم آید و الا عاقبت بدان عرض رسد که قایم بود بمحلهاء بسیار
و این محال است **فصل ثامن** در کیفیت و او را چهار نوع است یکی کیفیات
محسوسه و اگر آن کیفیتها ثابت بود آن را انفعالات خوانند و اگر ثابت
نبود انرا انفعالیات خوانند دوم کیفیتهاء نفسانی چون علم و ارادت
و قدرت و شهوت و تفرقه و الم و لذت و ادراک و فرح و غم و غضب و مانند
آن و این صفتها اگر ثابت بود آنرا ملکه گویند اگر ثابت نبود آن را حال گویند
سوم کیفیتهاء که جسم بواسطهٔ آن مستعد باشد بپذیرفتن اثری از جسم دیگر
یا ناپذیرفتن آن و اما ناپذیرفتن را لاقوت گویند و پذیرفتن را قوت
و مثال لاقوت چون ممراضی و لین و مثال قوت چون مصحاحی و صلابت
و اما قوت برابر کردن آن از باب حال و ملکه است پس درین باب است
چهارم کیفیتها که مخصوص باشد بکمیات متصل چون استقامت و انحنا یا
بکمیات منفصل چون زوجیت و غیر آن **فصل تاسع در مقولات نسبی**
عقلا را خلاف است در آنچ نسبت و اضافت را در خارج وجودی هست
یا نه بیشتر برانند که آن را هیچ وجودی نیست و برهان آنست که هیچ شک نیست
اگر اضافت را وجودی بود جوهری قایم بنفس نبود بلکه قایم بغیر باشد پس
بودن او دران محل اضافتی باشد او را بآن محل پس لازم آید که آن اضافت
زیاده بود بوی و این مودی باشد بتسلسل و این محال است و اگر قایلی
گوید چرا روا نبود که اضافت لذاته مضاف بود بمحل خود و تسلسل منقطع
شود **جواب** زیرا که بودن چیزی در محل انگاه باشد اول ذات موجود باشد

زیرا که تا او را در نفس خود وجودی نبود محال بود وجود او را حلولی وحصولی
در محلی پس ممکن نبود که ذات هیچ عرض نفس حصول او بود در محل پس اگر در
محل بودن زاید باشد بر ذات او لازم آید که بودن آن زاید در محل هم زاید
باشد و تسلسل لازم آید علی کل حال مذهب خواجه ابو علی سینا آنست که
اضافت در خارج موجود است و حجت او آنست که مفهوم از جواهر آسمان
غیر ذات آسمانست و هیچ شک نیست در آنچ مجرد سلب نیست پس بر بالا بودن
باید که ثابت بود پس معلوم شد که این اضافت صفتی است ثابت در خارج و
جواب وی آنست که نه هر چه در عقل مغایر باشد باید که در خارج همچنین باشد
زیرا که این معنی در نفس کیفیت انتسابست آن اضافت با محل خود می دانیم
او کرچه تسلسل محال است هم درین صورت بران قیاس باشد کرد **فصل**
عاشر در مقوله آن یفعل و آن ینفعل اگر تاثیر کردن چیزی در چیزی دیگر
صفتی زاید باشد بر ذات علت و ذات او معلول لازم آید که تاثیر ذات
علت در ان زاید دیگر بود و آن مؤدی بود بر تسلسل و همچون اگر موصوف
شدن ذاتی بصفتی صفتی باشد زاید بر ذات موصوف و ذات صفت
تسلسل لازم آید و این محال است پس معلوم شد که مقوله آن یفعل و ان ینفعل
در خارج وجودی ندارد والله اعلم **فصل دیگر در متقابلان** هر ان دو
معقول که اجتماع ایشان در یک ذات در یک زمان از یک جهت محال بود ایشان
را متقابلان گویند و اقسام آن چهار است زیرا که متقابلان یا هر دو وجودی
باشند یا یکی وجودی دوم عدمی و اگر دو وجودی باشند یا حقیقت هر یک

در وجود خارجی و ذهنی حاصل نشود الا عند وجود آن دوم را و انرا متضایفات
گویند چون پدری و پسری یا نه چنین باشد و ایشان را ضدان گویند چون
سیاهی و سپیدی و اگر متقابلان یکی وجودی بود دیگر عدمی از دو حال
بیرون نبود با آن وجود و عدم اعتبار حال و محال ایشان نکنند یا کنند
اگر بکنند او را سلب گویند و اگر اعتبار حال آن محل کنند چنان که گویند که
از شرط آن عدم آنست که قابل او بود اما فی الوقت او بحسب وقت آخر
او بحسب النوع و الجنس بعیدا کان او غریبا آنرا عدم و ملکه گویند **فصل**
دیگر در لواحق مقولات از جملهٔ لواحق یکی آنست که هر موجود که بود حکم
توان کرد بروی بر آنچ او با دیگری متقدم است یا متاخر یا معا و اقسام
تقدم پنج است تقدم بذات چون تقدم علت بر معلول دوم تقدم بطبع چون
تقدم واحد بر کثیر سوم بشرف چون تقدم دانا بر نادان چهارم تقدم بمکان
پنجم تقدم بزمان و تقدم بزمان اگر در قابل بود هر چه از حاضر دورتر بود متقدم
باشد بر آنچ بر حاضر تو و کمتر بود و اگر در مستقبل بود هر آنچ بحاضر نزدیکتر بود
متقدم بود بر آنچ از حاضر دورتر بود و اما از جملهٔ لواحق موجودات آنست
که با علت بود یا معلول و علت بر چهار قسم است علت فاعلی و آن آن چیز
بود که وجود او در وجود دیگر مؤثر بود دوم علت قابلی و او جزء قابل
بود بنسبت با مرکب سوم صوری و او جزء حال بود از مرکب چهارم غایی
و آن چیزی بود که غرض از وجود معلول او و از لواحق او آنست که بعضی
از وی کلی باشد و بعضی از وی جزوی و از لواحق او آنست که یا واحد بود

یا کثیر اینست سخن مختصر در بیان احساس موجودات و بعد ازین بعلم الهی انتقال
کردیم و مسئلها مهم بود بیاریم وحجتها که روشن تر بود یاد کنیم و بالله التوفیق

مقالهٔ نهم در معرفت باری تعالی

و این مرتب است بر بیست فصل

فصل اول در شناختن واجب و ممتنع و ممکن بدان که معقولات بر سه قسم است
یکی واجب و آن هر آن موجودی بود که عدم بروی روا نبود دوم ممتنع که
وجود بروی روا نبود سوم ممکن و او هر آن چیز بود که هم وجود و هم عدم بر
وی روا بود اگر سایلی گوید بر هر یک ازین سه قسم اشکالاتست اما اشکال
بر واجب آنست که تا حقیقتی در عقل نیاید نتوان گفتن که آن حقیقت واجب
الوجود است و چون چنین بود وجوب وجود صفتی حقیقی دیگر باشد و هر چه
صفت چیزی دیگر باشد آن صفت خارج بود از ماهیت آن موصوف و محتاج
بود بآن موصوف و هر چه چنین بود او ممکن لذاته بود و هر چه ممکن لذاته
بود او را سببی بود و وجوب وجود او از برای وجوب وجود آن سبب بود
پس لازم آید که واجب الوجود لذاته ممکن لذاته و واجب لغیره بود و این محال
است و نیز لازم آید که آن واجب الوجود را پیش ازان وجوب وجود وجوب
وجود دیگر بوده باشد لازم آید که آن چیز دو بار واجب الوجود بود و این
محال است و ایضاً سخن دران وجوب وجود دوم همچنان بود که سخن
در اول پس لازم آید که پیش هر وجودی وجوب دیگر بود الی مالا نهایه و این
هم محال است و چون اثبات واجب الوجود باین قسمها می انجامد معلوم
شد که موجودی واجب الوجود معقول نیست اما اشکال بر ممتنع آنست که

آن چیز که عقل بروی حکم کرد که او ممتنع است یا حکم عقل مطابق خارج بود
یا نبود و اگر حکم عقل مطابق خارج نبود پس آن حکم جهل بود زیرا که جهل
بیش ازین نیست که در عقل صورتی بود که آن صورت مطابق خارج نبود
اگر حکم عقل مطابق بود پس باید که در خارج ماهیتی بود که آن ماهیت قابل
وجود نبود زیرا که چون ممتنع هر آن چیز بود که او قابل وجود نبود و این
حکم مطابق خارج است باید که در خارج چیزی بود این چیز قابل وجود بود لکن
این متناقض است زیرا که هر چه او در خارج وجود ثبوتی بود او موجود بود
پس اگر گوییم در خارج چیزی است که قابل وجود نیست همچنان باشد که گفته
ایم که در خارج موجودیست و باز آن که در خارج موجود است موجود نیست
و این سخن باطلست پس معلوم شد که ممتنع الوجود معقول نیست اما اشکال
بر ممکن الوجود از وجوه است اول آن که امکان وجود یا صفتی عدمی است
یا صفتی وجودی و روا نبود که صفتی عدمی بود زیرا که عدم صرف را ماهیتی
و حقیقتی و امتیازی نبود و ما بضرورت عقل می دانیم که امکان را حقیقتی
است و این حقیقت از دیگر حقیقتها متمیز است پس معلوم شد که امکان
اگر بود باید که صفتی ثبوتی بود و روا نبود که محل او چیزی دیگر باشد غیر آن
چیز که ممکن الوجود است زیرا که ممکن الوجود آن ماهیت است که موصوف
باشد بامکان پس اگر موصوف بدان امکان غیر آن چیز باشد ممکن الوجود است
لازم آید ممکن الوجود ممکن الوجود نبود و آن محال است پس درست که اگر امکان
صفتی ثابت باشد باید که محل او آن چیز بود که ممکن الوجود باشد لیکن هر آن

چیزی که ممکن الوجود بود امکان او سابق بود بر وجود او پس لازم آید که آن ماهیت
پیش ازان که موجود شود محل صفتی موجود باشد پس لازم آید که معدوم محل
موجود باشد واین محال است پس معلوم شد که وجود ممکن الوجود باین محالات
انجامد و هرچه بمحال انجامد محال بود پس وجود ممکن الوجود معقول نبود **سؤال**
دوم آنچ آنکه در عقل آید یا موجود بود یا معدوم اگر موجود بود در آن
حال که موجود بود قابل عدم نبود زیرا که عدم با وجود جمع نشود و چون
در حال وجود قابل عدم نبود حال وجود ممکن الوجود والعدم نباشد زیرا که
ممکن الوجود والعدم آن باشد که قابل وجود و عدم بود و چون معلوم شد که
در وقت وجود قابل وجود و عدم نیست پس ممکن الوجود والعدم نبود
زیرا که وجود با عدم جمع نشود پس در حال عدم ممکن الوجود والعدم نبود پس
درست شد که ماهیت در آن حال موجود بود روا نبود که ممکن بود و در آن
حال که معدوم بود هم روا نبود که ممکن بود و بضرورت عقل معلوم است که
بیش ازین دو حال است حالی دیگر نیست که گوییم ماهیت در ان حال ممکن باشد
پس معلوم شد که امکان معقول نیست اینست جمله سؤالها که برین سه قسم
است وجواب این سؤالها بر سبیل تفصیل بتطویل انجامد واین رساله
احتمال آن نکته ندارد و ما این کتابها در کتابهاء بزرگ شرح کرده ایم لیکن
درین موضع بر سبیل اجمال نکته بگوییم که آن جمله سؤالها مندفع شود و آن جوابست
که گوییم که آن کس که شک آورد در وجوب وجود یا مسلم می دارد که این
سخنها که او گفت لازم آید که وجوب وجود باطل آید یا ندارد اگر مسلم ندارد

پس وجوب وجود مسلم داشت زیرا که وجوب وجود جز ازان نیست که خلاف
او بهیچ وجه معقول نبود واگر مسلم ندارد ازان سؤالها فساد وجود واجب
لازم نیاید پس او معترف شد که از سؤال او هیچ قدح در وجوب وجود لازم
نمی آید چون او معترف شد بفساد سخن خود ما ازان نباید گفتن و چون وجوب
وجود درست شد امتناع درست شد زیرا که هرچه وجود او واجب بود
عدم او لا محاله ممتنع بود اما این سؤال نخستین که در امکان گفته است جواب
او آنست که امکان صفتی است که ثبوت او جز در عقل نباشد چنان که
عدم متمیز است از وجود باز آنکه عدم را هیچ وجود نیست در خارج اما سؤال
دوم جواب او آنست که هرچند ماهیت خالی نبود از وجود و عدم لیکن
اعتبار او تنها غیر اعتبار اوست با وجود یا با عدم و ما مسلم می داریم
که هر گه که ماهیت را اعتبار کنند با وجود با عدم او را امکان نبود لیکن
هر آنگه که ماهیت تنها را اعتبار کنند بی وجود و بی عدم در ان حال امکان
حاصل شود **فصل ثانی** در اثبات واجب الوجود در وجود موجودات
هیچ شک نیست و هرچه موجود بود یا قابل عدم بود یا نبود اگر قابل عدم بود
ممکن بود واگر قابل عدم نبود واجب باشد پس هرچه موجود باشد یا
واجب الوجود بود یا ممکن اگر واجب الوجود است پس واجب الوجود
درست شد واگر ممکن بود او قابل وجود و عدم بود و هرچه قابل وجود
و عدم بود یک طرف او بر دیگر طرف راجح نشود الا بمرجحی پس هرچه ممکن
بود او را مرجحی موثری باید و آن موثر یا ممکن بود یا واجب اگر ممکن بود

اورا نیز حال از دو قسم بیرون نبود یا مؤثر درین آن بود و در آن این بر سبیل
دور یا هر یک محتاج مؤثر دیگر بود بر سبیل تسلسل بعاقبت بواجب الوجود
رسد اما قسم اول و آن دور است باطل است زیرا که مؤثر متقدم باشد بر
اثر پس اگر دو چیز باشد که این علت آن بود و آن علت این باید که این بر آن
متقدم بود و آن برین و لازم آید که هر یک بر خود متقدم بود و این محال است
بضرورت عقل و اما قسم دوم و آن تسلسل است هم باطل است زیرا که
مجموع آن موجودات لا محاله محتاج آن آحاد موجودات بود زیرا که وجود
مجموع لا محاله محتاج وجود اجزاء آن مجموع بود و جزو هر چیزی غیر آن چیز بود
و هر چه محتاج بود بغیر خود ممکن الوجود بود پس آن مجموع ممکن الوجود بود
و هر چه ممکن الوجود بود او را سببی باید پس مجموع آن اسباب و مسببات
نامتناهی را علتی باید و آن علت از سه حال بیرون نیست یا نفس آن
مجموع بود یا جزوی از اجزاء آن مجموع یا چیزی بیرون از آن مجموع اما قسم
اول محالست زیرا که اگر مجموع علت خود بود لازم آید که یک چیز علت خود
بود و این محال است زیرا که علت متقدم بود بر معلول و چیزی بر خود
متقدم نباشد و اما قسم دوم و آن آنست که علت آن مجموع جزوی از اجزاء
آن مجموع بود و این هم محال است زیرا که هر چه علت مجموعی بود باید که نخست
علت اجزاء آن مجموع بود پس اگر علت آن مجموع جزوی از اجزاء آن مجموع
بود باید که آن جزء علت جملهٔ اجزاء آن مجموع بود و چون آن علت جزوی
از آن مجموع باشد لازم آید که علت خود باشد زیرا که علت جزوی از اجزاء

آن مجموع است و این محال است و اما قسم سوم و آن آنست که علت آن
مجموع چیزی باشد بیرون از جملهٔ ممکنات و چون چنین باشد باید که آن
چیز از ممکنات نبود زیرا که هر چه بیرون بود از جملهٔ ممکنات لا محاله
از ممکنات نباشد و چون درست شد که ممکنات را علتی می باید و دور
و تسلسل محال است لازم آید که لا محاله ممکنات را مؤثری باید واجب الوجود
لذاته و مطلوب اینست و اما اگر سایلی گوید که نه بنزدیک حکما آنست که حرکات
فلک را اولی نیست بل که پیش از حرکتی دیگر بوده است و چون این روا
بود چرا روا نبود که از هر علتی علتی دیگر بود لا الی نهایة و سؤال دیگر ابدان
انسان گذشته نامتناهی است پس نفوس ناطقه نامتناهی باشد و نفوس
ناطقه بعد از بدن باقیست پس لازم آید که نفوس ناطقه که موجود است
درین وقت نامتناهی بود و چون روا می دارند که نفوس ناطقه نامتناهی
باشد چرا روا نمی دارند که علل و معلولات نامتناهی بود جواب گوییم که
فرق میان علل و معلولات و میان حرکات فلکی آنست که هر آن چیزی
که علت وجود چیزی دیگر بود باید که در حال وجود معلول موجود باشد
زیرا که یا وجود علت است یا عدم علت روا نبود که عدم علت وجود نبود
پس باید که علت وجود معلول وجود علت بود و چون چنین باشد باید که
در حال وجود معلول علت هم موجود باشد و چون این قاعده درست
شد گوییم اگر تقدیر وجود علتها و معلولها نامتناهی کنیم باید که آن جمله
علتها و معلولها دفعة واحده حاصل شود و چون چنین باشد بر آن مجموع

حکم نتوان کردن بدان که ممکن الوجود است و بمؤثر محتاج است و اما حرکات
فلکی جمله موجود نیست بل که هرگز دو جزو از اجزاء حرکت موجود نشود دفعة
واحدة و چون مجموع حرکت موجود نبود حکم کردن بروی بامکان و حاجت
و نهایت محال است زیرا که نفی محض و عدم صرف موصوف نبود بصفتهاء وجودی
پس فرق ظاهر شد میان علتها و میان حرکتها اما نفوس ناطقه لازم نیاید
زیرا که همچنان که آحاد نفوس محتاج مؤثراند مجموع ایشان هم محتاج مؤثر
اند بل هر یک را ازان نفوس اولی است اگرچه مجموع را اول نیست زیرا که
برهان پیدا شد هر مجموع که هر یک را از اجزاء اول بود باید که آن مجموع را
اول بود چنان که با برهان پیدا کردیم که هر مجموع که هر یک از اجزاء ممکن بود
باید که آن مجموع هم ممکن باشد پس فرق پیدا شد و سؤال مندفع **فصل ثالث**
در بیان آن که عدم بر واجب الوجود محال است و برین سه برهان است
اول آن که حقیقت واجب الوجود یا قابل عدم است یا قابل عدم نیست
اگر قابل عدم بود ممکن الوجود باشد و مفتقر بود بمؤثر پس واجب الوجود
نبود اگر قابل عدم نبود عدم بروی روا نبود دوم آن که هر چیز که او
معدوم گردد بعد ازان که موجود باشد آن عدم را لا محاله سببی باید و چون
چنین بود و چون آن چیز محتاج باشد بعدم سبب او و هر چه محتاج باشد
بچیزی دیگر او ممکن الوجود بود پس هر چه ممکن الوجود نبود عدم بروی
روا نبود سیم مذهب حکما آنست که حقیقت وجود باری تعالی نفس
وجود اوست لیکن وجود او قابل عدم نیست زیرا که هر چه قابل عدم بود باید که

آن قابل با عدم باقی بود و وجود با عدم باقی نماند پس وجود قابل عدم نبود
و چون باری تعالی حقیقت او نفس وجود است و وجود قابل عدم نیست
باید که حقیقت باری تعالی قابل عدم نبود **فصل رابع** در بیان آن که
واجب الوجود جسم نیست حکما برین شش برهان گفته اند اول آن که همه
جسمها منقسم است و واجب الوجود منقسم نیست پس جسم واجب الوجود
نبود بیان مقدمهٔ نخستین آنست که هر چه جسم بود چون او را در میان دو
جسم نهی از دو حال بیرون نبود یا آن جانب که در دست راست باشد همان
جانب نبود که در دست چپ است یا غیر آن و قسم اول باطل است بضرورت
عقل زیرا که ما دانیم که آن جانب که از بالا است غیر آن جانب است که
از زیر است و آن جانب که از یمین است غیر آن بود که از یسار است و
قسم دوم موجب انقسام است زیرا که چون هر جسم که فرض کردهٔ در وی
دو جانب فرض کرده شود چنان که یک ازان دیگر متمیز شود لا محاله منقسم
باشد و بیان مقدمهٔ دوم آنست که هر چیزی که منقسم باشد او را جزوی
بود و هر چه او را جزوی بود او محتاج جزوش بود در وجود و جزو هر
چیزی غیر او بود پس اگر او را جزوی بود محتاج غیر خود بود و هر چه محتاج
غیر خود بود ممکن الوجود بود باید که جسم نبود برهان دوم آنست که
وجود هر جسمی غیر ماهیت اوست و وجود واجب الوجود روا نبود که غیر
ماهیت او بود اما بیان آن که وجود جسم غیر ماهیت اوست آنست که
جسم و عرض در وجود برابرند و در جسمیت برابر نیستند پس وجود جسم غیر

جسمیت او بود اما بیان آن که واجب الوجود روا نبود که غیر ماهیت او
بود آنست که هرچه وجود او غیر حقیقت بود وجود او محتاج حقیقت او
بود و هرچه محتاج غیر خود بود ممکن لذاته بود و او را مؤثری باید و روا
نبود که مؤثر در وجود او ماهیت او بود زیرا که علت متقدم بوجود بر معلول
پس اگر ماهیت علت وجود خود بود باید که آن ماهیت متقدم بود بر وجود
خود لازم آید که موجود بود پیش از آن که موجود نبود و این محالست پس
باید که مؤثر در وجود آن ماهیت چیزی دیگر بود و هرچه چنین بود واجب
لذاته نبود بل که ممکن لذاته محتاج الی غیره باشد پس معلوم شد که وجود
جسم غیر ماهیت اوست و وجود واجب الوجود غیر ماهیت او نیست پس
باید که جسم واجب الوجود نبود **برهان** سوم آنست که جسم مرکب است
از هیولی و صورت و هرچه مرکب بود محتاج و ممکن بود پس واجب الوجود
جسم نبود پس جسم ممکن بود **برهان** چهارم آن که جسم ماهیتی است که
در تحت او اشخاص بسیار موجود است و ما در مسئلهٔ یگانگی واجب الوجود
برهان بگفتیم بر آن که واجب الوجود جز یکی نیست پس لازم آید که واجب
الوجود جسم نباشد **برهان** پنجم آن که اگر واجب الوجود جسم بود یا آن
جسم را مثلی بود پس حقیقت واجب الوجود نوعی بود و در تحت او اشخاص
بسیار باشد و هر نوع که در تحت او اشخاص بسیار بود تشخص آن اشخاص
لا محاله معلول ماهیت خود نبود بل که معلول چیزی دیگر باشد و هرچه چنین
بود واجب لذاته نبود و اما اگر آن جسم را مثلی نبود لا بد در تحت جنس جسم

بود پس واجب الوجود مرکب بود از جنس و فصل و هرچه مرکب بود ممکن
الوجود بود **برهان** ششم آن که هرچه جسم بود لا محاله او را آنی و وضعی و شکلی
و مقداری بود و او محتاج این عرضها بود و هرچه محتاج بود واجب الوجود
نبود پس معلوم شد بدین برهانها که واجب الوجود جسم نیست

فصل خامس

در بیان آنچ واجب الوجود عرض نیست برهان این آنست که هرچه
عرض بود محتاج موضوع بود و هرچه محتاج چیزی دیگر بود ممکن الوجود بود
و ممکن الوجود واجب الوجود نبود و چون درست شد که عرض نیست باید
که او را ضد نبود زیرا که ضد هر آن دو چیز بود که بر یک محل متعاقب نشوند
و اجتماع ایشان محال بود و چون واجب الوجود در هیچ محل نبود روا
نبود که او را ضدی باشد

فصل سادس

در برهان آن که ذات باری تعالی
در هیچ محل حلول نکند. برهان این آنست که اگر ذات باری تعالی در چیز
حلول کند یا حلول او در آن محل واجب بود یا نبود اگر واجب بود پس
محتاج آن محل باشد و ممکن الوجود بود و اگر واجب نبود پس مستغنی باشد
از محل و هرچه از محل مستغنی باشد حلول او در محل محال بود

فصل سابع

در آن که اتحاد بر باری تعالی محالست بدان که چون گویند در دو چیز که
هر دو یکی شده اند از دو قسم بیرون نیست یا در آن وقت که هر دو یکی شوند
هر دو مانده باشند یا هیچ دو نمانده باشند یا یکی مانده بود اگر هر دو مانده باشند
پس دو باشند و یکی نشده باشد و اگر هیچ دو نمانده باشند و یکی دیگر حاصل
شده باشد پس آن دو یکی نشده باشد. بل که دو معدوم شده باشد و سوم

موجود شدن باشد واگر یکی مانده شود و دو نمانده بود هم اتحاد نبود زیراکه
موجود معدوم هر دو را یکی محال بود که باشند پس معلوم شد که یکی شدن دو
بهیچ وجه معقول نیست **فصل ثامن** در بیان آنکه کثرت بهیچ وجه در
ذات باری ممکن نبود بدانکه هر ماهیت که از دو چیز فراهم آید لا محالة
آن ماهیت محتاج هر یک ازان دو چیز بود و هرچه او محتاج غیری بود
ممکن الوجود بود پس واجب الوجود مرکب نبود بهیچ وجه نه از اجزاء حسی
چنانکه در بدن انسان و نه از اجزاء عقلی چنانکه ماده و صورت با
جنس و فصل و چون معلوم شد که باری تعالی مرکب نیست از جنس و فصل
پس ذات باری تعالی را حد نیست زیراکه حد مرکب بود از اجزاء ماهیت
و آن جز در ماهیت مرکب معقول نبود **فصل تاسع** در وجود واجب الوجود
جماعتی چنان اعتقاد کردند که حقیقت هستی در حق واجب الوجود و ممکن
الوجود مختلف است و هستی واجب الوجود ازان روی که هستی است
بخلاف هستی ممکن است و لفظ موجود بر واجب و ممکن جز باشتراک
نیست و این سخن باطل است از دو وجه اول آنکه هیچ علم روشن تر
نیست ازانکه ما می یابیم که میان بودن و نا بودن هیچ واسطه نیست
پس باید که حقیقت بودن یک حقیقت باشد تا آن حقیقت در مقابلهٔ نا
بودن باشد زیرا اگر بودن یک حقیقت نباشد بلکه حقایق بسیار بود
پس در مقابلهٔ نا بودن یک چیز نبود بلکه چیزهاء بسیار باشد پس آن
علم ضروری که ما را حاصل است بدانکه نقیضان جز دو طرف ندارد

باطل شود و این روا نیست **دوم** آنکه ما موجود را تقسیم توانیم کردن
بواجب و ممکن چنانکه گوییم موجود یا واجب باشد یا ممکن و هرچه را قسمت
کنند بدو قسم باید که آن چیز مشترک باشد میان آن دو قسم زیراکه روا نبود که
کسی گوید که انسان یا فرس باشد یا ثور زیراکه انسانیت صفتی مشترک
نیست میان فرس و ثور و اگر گویند حیوان یا انسان باشد یا فرس درست
باشد زیراکه حیوانیت مشترک است میان انسان و فرس و چون تقسیم
موجود بواجب و ممکن درست است دانستیم که حقیقت نیستی ازان روی
که هستی است حقیقتی مشترک است میان واجب و ممکن **فصل عاشر**
در آنکه وجود واجب الوجود نفس حقیقت اوست یا نه خواجه ابو علی سینا
در کتاب شفا و اشارات چنان گفته است که وجود واجب الوجود نفس
حقیقت اوست و در کتاب مباحثات او را ترددی که و حق نزدیک ما
آنست که وجود واجب الوجود باید که صفتی بود مغایر حقیقت او و ما را
برهانهاء روشن بسیار است و درین مختصر ما ازان برهانها آنچ بطبع نزدیک
تر است بیاریم برهان اول آنست که جمله حکما اتفاق کرده اند بران که
تصور ماهیت وجود بدیهی است و آن تصور از تعریف بحد و رسم مستغنی است
و جملهٔ حکما را اتفاق است که حقیقت باری تعالی معلوم بشر نیست چون
درست شد که حقیقت وجود معلوم است بر سبیل ضرورت و حقیقت باری
معلوم بشر نیست پس باید که حقیقت باری تعالی غیر وجود او بود زیراکه
یک چیز هم معلوم و هم مجهول نبود اگر قایلی گوید که آنچ حکما گفته اند که تصور

وجود تصور اولی است آن در وجود ممکنات گفته اند اما وجود واجب
الوجود متصور نیست البته و سؤال دیگر است که اگر مسلم داریم که وجود واجب
الوجود متصور است لکن آنچ گفته اند حقیقت او معلوم بشر نیست بدان آن
خواسته اند که صفات او معلوم بشر نیست جواب گوییم که اما سؤال اول
خطاست زیرا که ما در فصل گذشته یاد کردیم که وجود از آن روی که وجود
است در واجب و ممکن یکی است و او را یک حقیقت است و جمله حکما برین
اتفاق کرده اند که لفظ موجود ممکن بر واجب و ممکن بر سبیل اشتراک نیست
و چون درست شد گوییم که چون حقیقت وجود ممکنات معلوم است بعلم بدیهی
باید که وجود واجب هم معلوم باشد والا باید که حقیقت وجود واجب
غیر حقیقت وجود ممکن بود از راه وجود و لازم آید که لفظ موجود بر واجب
و ممکن بر سبیل اشتراک بود و این باطل است به اتفاق و اما سؤال دوم
هم خطا است زیرا که صفات باری تعالی نزدیک حکما یا سلبی بود یا اضافی
و هر دو قسم معلوم بشر است پس معلوم شد که نزدیک حکما صفات باری تعالی
معلوم بشر است و پیدا شد آنچ معلوم بشر نیست حقیقت ذات باری تعالی
است و چون درست شد که حقیقت باری تعالی معلوم نیست و وجود
از معلوم است باید که حقیقت او غیر وجود او بود **برهان دوم** آنست که درست
کردیم در فصل گذشته که حقیقت وجود در واجب و ممکن یکیست و از
راه هستی هیچ اختلاف نیست و جمله حکما برین اتفاق کرده اند و بهیچ
وجه اختلاف نکرده اند و چون حقیقت هستی یکی باشد باید که حکم او یکی بود

پس اگر در حق واجب الوجود قایم بنفس بود و صفت هیچ ماهیت نبود باید که
همه وجودها قایم بنفس بود پس باید که در ممکنات نیز قایم بنفس باشد و
وجود ایشان صفت ماهیتهاء ایشان نبود و این باطلست زیرا که باتفاق
جمله حکما وجود ممکنات صفت ماهیتهاء ایشانست و اگر چنان که حقیقت
وجود قایم بنفس نیست بل که او صفت ماهیت دیگر بود باید که همه وجودها
چنین باشد پس باید که وجود باری تعالی صفتی ماهیتی باشد و آن چنان
که حکما می گویند که وجود یک حقیقت است و آن حقیقت در حق واجب
الوجود جوهری قایم بالنفس است و در حق ممکنات عرض قایم بالغیر است
و این سخن باطل است زیرا که محال باشد که دو چیز از همه رویها برابر باشند
باز آن که یکی جوهر بود و دوم عرض برهان سوم آن که ما ببدیهه عقل
می دانیم که وجوب صفتی اضافی است و اضافت جز در میان دو چیز معقول
نبود پس اگر ما گوییم که وجود را وجود واجب است این سخن باطل است
و اگر گوییم فلان ماهیت را وجود واجب است این سخن درست باشد پس
دانستیم که وجود در حق باری تعالی آنگاه معقول باشد که حقیقت او غیر وجود
او بود تا آنگاه معقول بود که گویند آن وجود آن حقیقت را واجب است
و الا لازم آید که معنی وجوب و آن باشد که وجود واجب باشد هم عین
وجود او را و این سخن باطل است زیرا که نسبت کردن چیزی بنفس خویش
معقول نیست اما حجت خواجه ابو علی بران که وجود باری تعالی نفس حقیقت
اوست آنست اگر وجود او غیر حقیقت او بود آن وجود محتاج آن

حقیقت بود و هرچه محتاج غیری بود ممکن لذاته بود و او را سببی باید
واگر آن سبب غیر آن ماهیت بود پس آن غیر واجب لذاته نبود واگر نفس
آن ماهیت بود و علت متقدم باشد بر وجود بر معلول پس لازم آید که آن
ماهیت متقدم باشد بوجود بر وجود خود واین محالست پس معلوم شد که
وجود باری تعالی نفس حقیقت اوست **جواب** گوییم هیچ خلاف
نیست درآنچ وجود ممکنات غیر ماهیتهاء ایشانست وآن ماهیتها
موصوف آید بذات وجودها وقابل لامحاله متقدم بود بوجود بر مقبول
زیراکه یا قابل حاصل نشود معقول نبود که چیزی دیگر در وی حاصل شود
لازم آید که ماهیتهاء موجود باشد پیش از وجود خود واین محالست پس
معلوم شد این سخن برایشان لازم آید در وجود ممکنات وایشان را
ازهیچ جواب نیست الا آن که گویند که لازم نیست وجود قابل متقدم
بود بر وجود مقبول بلک آن قدر بس باشد که ماهیت قابل متقدم بود بر
ماهیت مقبول وچون این معنی درقابل مقرر شد گوییم چرا روا نبود که علت
مؤثر هرچند که متقدم نباشد بوجود بر معلول لیکن ماهیت او متقدم باشد
بر وجود معلول وتقدم ماهیت کفایت باشد در تاثیر همچنان نزدیک
شما تقدم ماهیت کفایتست بر مقبول **فصل حادی عشر**
درآنچ حقیقت ذات باری تعالی معلوم بشر نیست هرکسی که علت چیزی
داند آن چیز را لامحاله داند چنان که طبیب که چون سبب مرض معین
لامحاله وجود آن مرض بداند وباری تعالی علت جملهٔ ممکناتست پس

اگر حقیقت او معلوم بودی بایستی جملهٔ ممکنات معلوم بودی چنان که هست
وچون چنین باشد دانستیم که حقیقت باری تعالی معلوم بشر نیست برهان
دوم آنست که او موجودیست که جسم نیست وجوهر عرض نیست وواجب الوجود
دو عالم وقادراست واین همه جز سلوب واضافات نیست پس ما را
از وی جز سلوب واضافات معلوم نیست وحقیقت ذات او لامحاله غیر
آن سلوب واضافات نیست پس معلوم شد که حقیقت ذات باری تعالی
معلوم بشر نیست **فصل ثانی عشر** درآنچ وجوب وجود صفتی سلبی است
یا ثبوتی است بدان که وجوب وجود بر دو معنی اطلاق کنند یکی آنک اورا
مؤثری حاجت نیست زیراکه حاجت نابودن سلب محض است ودوم آنک
حقیقت او علت وجود اوست وهیچ شک نیست که صفت ثبوتی است
زیراکه وجوب قوت وجودست ومحکم بودن او وعدم ضد وجوداست
وروا نبود که قوت چیزی ومحکم بودن او نفس ضد او بود پس معلوم شد که
وجوب وجود صفتی ثبوتی است **سؤال** وجوب وجود اگر صفت ثبوتی
بود وازراه ثبوت با دیگر چیزها برابر بود وازراه آن که وجوداست با
دیگر چیزها برابر بود وازراه آن که وجوداست با دیگر چیزها برابر نیست
وآن چیزی که دروی برابری بود غیر آن چیز بود که در وی برابری نبود پس
وجوب اگر صفتی ثبوتی بود ثبوت او غیر ماهیت او بود پس ثبوت آن
ماهیت را اگر واجب نبود پس وجوب وجود واجب الوجود واجب
نبود بل که ممکن العدم بود پس واجب الوجود ممکن العدم بود واین

واین محال است واگر واجب بود وجوب او نیز صفتی زاید بود وتسلسل
لازم آید واین محال است **جواب** وجوب از مقوله اضافت است و
تسلسل در اضافت محال نیست نه بینی که یک نیمهٔ دو است وثلث سه
وربع چهار وهمچنین او را با اعداد نامتناهی اضافت نامتناهی است
پس معلوم شد که وچون اضافتها نامتناهی باطل نیست وچون
چنین باشد ازان تسلسل که شما الزام کردید بر ما هیچ محال لازم نیاید

فصل ثالث عشر در بیان آنچ شخصیت هر شخصی صفت زاید است
بر ماهیت او برهان او آنست که چون گوییم واجب الوجود نفس تصور
مفهوم لفظش مانع نیست از شرکت زیرا که اگر چنین بودی بایستی که
هر کس حقیقت واجب الوجود تصور کردی ببدیههٔ عقل بی هیچ برهان
دانستی که واجب الوجود جز یکی نیست وچون چنین نیست بل که در
دانستن وحدانیت برهان حاجت می آید معلوم شد که نفس تصور واجب
الوجود مانع نیست از شرکت واما تصور این واجب الوجود مثلا مانع است
از شرکت وبضرورت می دانیم که مفهوم واجب الوجود جزوی است از
مفهوم این واجب الوجود پس معلوم شد که نفس واجب الوجود زاید بود
بر واجب الوجودی او بس گوییم آن زاید یا سلب بود یا ایجاب وقسم
اول باطل است زیرا که این واجب الوجود ازان روی که ثابت بود اوست
بعینه موجود است وتعین او جزویست از اجزاء ماهیت آن معین و
هرچه جزوی بود از اجزاء چیزی ثابت بود ازان روی که ثابت بود باید که
هم آن چیز ثابت بود پس معلوم شد که تعین هر چیزی معنی ثابت بود زاید
بر ماهیت او **سؤال** اگر تعین آن شخص زاید بود بر ماهیت او آن تعین
را هم ماهیتی بود وآن معین هم شخص باشد ازان ماهیت پس او را تعین
دیگر بود واین بتسلسل انجامد **جواب** مشهور آنست که تعین را هیچ ماهیتی
نیست جز آنچ او تعین است بس او را بتعین دیگر حاجت نیست اما واجب
الوجود ماهیت او عین تعین است پس باید که تعین او زاید بود بر ماهیت

فصل رابع عشر در پیدا کردن یگانگی واجب الوجود بدان که در دو فصل
که بیان کردیم یکی آن که وجوب وجود صفتی ثبوتی است ودوم آن که
تعین هر شخصی زاید است بر ماهیت او وازجهت آن بیان کردیم تا برهانی
که حکما گفته اند اندر یگانگی واجب الوجود تقریر توانیم کرد چه هیچ کس تقریر
آن دو مقدمه مشغول نشده اند باز آن که این برهان جزو آن دو مقدمه
تقریر توان کرد **برهان** اینست اگر دو وجود دو واجب الوجود باشد هر دو
در واجب الوجود برابر باشد ودر تعین وتشخص برابر نباشد وآن چیز در آن
که برابری باشند غیر آن چیز است در ان که برابری نباشد پس وجوب
وجود هر یک غیر تعین او باشد وچون چنین باشد از چهار قسم بیرون
نبود یا واجب الوجودی که در ان برابرند لازمی بود از لوازم تعین که
در ان برابر نیستند یا تعین که در ان برابر نیستند لازمی بود از لوازم
وجوب وجود که در ان برابرند یا وجوب وجود عارضی بود ازان تعین یا
آن تعین عارضی بود ازان وجوب وجود وآن چهار قسم باطل است پس دو

واجب الوجود بودن باطل شد اما قسم اول و آن آنست که وجوب وجود
لازم تعین بود و این محال است زیرا که هرچه لازم چیزی بود محتاج او بود
و هرچه محتاج چیزی بود ممکن لذاته بود پس اگر وجوب وجود لازم آن
تعین بود باید که بوجوب وجود ممکن بود لذاته و هرچه ممکن بود لذاته
و وجوب وجود او بوجوب علت او بود پس آن واجب الوجود را پیش
ازان وجوب وجود واجب الوجودی بوده باشد و سخن دران وجوب
چون سخن در وجوب اولست پس لازم آید وجوبهاء نامتناهی در یک
وجه و این محال است اما قسم دوم و آن آنست که آن تعین لازمی بود
از لوازم وجوب وجود و اگر چنین باشد هرجا که وجوب وجود باشد
آن تعین بود پس واجب الوجود جز آن معین نباشد پس واجب الوجود جز
یکی نبود و ما فرض کردیم که واجب الوجود بیش از یکی است و این باطل است
اما قسم سوم و آن آنست که وجوب وجود عارضی ازان تعین و هر صفتی
عارضی که از لوازم ماهیت نبود او را علتی باید از بیرون پس آن وجوب
وجود از علتی بیرون بود پس واجب الوجود لذاته نبود بل که واجب بغیره
بود و سخن ما در وی نیست بل که در چیزی است که واجب لذاته باشد **واما
قسم چهارم** آن آنست تعین عارضی بود از عوارض وجوب وجود
و این هم باطل است زیرا که هرچه او عارض غیر لازم بود او را علتی باید
از بیرون پس تعین واجب الوجود را علتی باید از بیرون و چون چنین
باشد آن واجب الوجود ازان روی که اوست محتاج علت بیرون بود

پس ممکن لذاته بود و واجب لذاته نبود و سخن ما در وی نیست بل که در
چیزی است او واجب لذاته است پس معلوم شد که از فرض دو واجب الوجود
این چهار قسم باطل لازم اینست آنچ درین مسئله گفته اند هرچند اندر
وی اشکالست **فصل خامس عشر** در سبب خواب دیدن هر گه که روح
از ظاهر حواس بباطن شود و قوتهاء جسمانی ظاهر معطل شود آن خواب
باشد پس اگر نفس از عالم غیب چیزی از حقایق معقولات ادراک کند
و قوت تخیل آن معانی عقلی را لباس جسمانی در پوشاند و آنچ شبح شود
آن صورتها دیده شود و این باشد که در خواب بیند و این مسئله سخنهاء دقیق
بسیار است و لایق این مختصر نیست **فصل سادس عشر** در اثبات سعادت
و شقاوت نفسانی گفتند لذت ادراک ملایم است و الم ادراک منافی
و ملایم قوت عقلیه ادراک معقولات است و این ادراک او را حاصل
خواهد بودن بعد مفارقة البدن پس باید که لذات حاصل شود بعد
مفارقة البدن پس گفته اند که این لذت نه از لذتهاء جسمانی عظیم تر است
زیرا که هرچند قوت قوی تر بود و ادراک وی کاملتر بود و مدرک کاملتر
بود لیکن جوهر نفس از قوتهاء جسمانی قوی تر نیست و ادراک او از ادراک
قوت جسمانی کاملتر نیست زیرا که قوت جز ظاهر نشد واما قوت عقلیه
خوض کند در باطن مدرک و جمله اجزاء او را تخیل کند واما آنچ مدرکات عقلیه
از مدرکات جسمانی کاملتر است زیرا که مدرکات عقلی ذات باری تعالی است
و ملایکه و مجردات مفارقات است و مدرکات حواس الوان و اضوا و سطوح اند

ومعلوم ذات باری تعالی ازین محسوسات شریفتر است وچون معلوم شد
هم مدرک وهم ادراک وهم مدرک در احوال نفسانی بهتر ازانچ در احوال جسمانی
باید که لذت نفسانی کاملتر بود از لذت جسمانی بل که آن را با این هیچ مناسبت
نبود اگر قایلی گوید این لذت بدین کاملست پس چرا ما را لذت حاصل
نیست باز آنچ این معقولات می دانیم جواب زیرا که نفس مستغرق است
بتدبیر بدن وآن استغراق او را مانع است از شعور بدین لذات چنان که
کسی را دست او سرما زده بود اگر آتش بوی رسد او را ازان هیچ خبر نبود
ازبرای آنک آتش محسوس نیست بل که ازبرای آنک قوت حس باطل شده است
ودر مسئله هم برین جمله قیاس باید کرد **فصل عشرین** در نفوس حیوانات
بیشتر حکما گفته اند که ایشان را نفوس مجرد نیست وجمعی اثبات کرده اند واعتماد
ایشان بر آنست که ایشان ادراک کلیات می کنند وادراک کلیات جز بنفس
مجرد نبود اما آنچ ادراک کلیات می کنند ازبرای آنک در فصل دوم بیان
کردیم که هرچه ادراک جزوی کند لابد ادراک کلی کرده باشد لیکن حیوانات
ادراک جزوی کنند پس باید که ادراک کلیات کرده باشند واما آنچ هر که
ادراک کلیات کند باید که مجرد باشد این مقدمه اتفاقیست میان حکما پس
ازین هر دو مقدمه لازم آید که حیوانات را نفوس مجرده باشد وکسانی که
انکار می کنند گویند که نفوس ناطقه یک نوع اند پس اگر حیوانات نفوس
ناطقه بود لازم آید که نفوس ایشان مساوی نفوس انسان بود واین
محالست وبدان که مدار این سخن بر آنست که نفوس انسان در نوع یکی است

وما پیدا کردیم که این سخن باطلست وچون سخن بدین مقام رسید در علم
نفس سخن قطع باید کرد واولیتر آن دیدیم که درین موضع مقالتی مختصر در
علم هیأت بیاریم بتوفیق الله تعالی

مقاله دهم در علم هیأت

ودروی شش فصل است **فصل اول** در بیان آنچ آسمانها وستارها وچهار
عنصر همه کرده اند بهترین حجتها آنست که هریکی ازینها بسیط است وشکل بسیط
باید که گره باشد پس باید که هر یک ازینها گره باشد **فصل ثانی** در ترتیب افلاک
طریق بدان دو است یکی آن که هر ستاره را ازین هفتگانه رنگی مخصوص است
چون دو ستاره در یک دقیقه جمع شوند هم در طول وهم در عرض آن ستاره که
رنگ او ببینند آن دیگر ستاره پوشیده باشد پس معلوم گردد که کدام ستاره بالاست
وکدام ستاره زیراست اگر این طریق در اثبات راست نیاید زیرا که آفتاب
همه را بپوشاند وهیچ او را نپوشاند الا ماه پس طریق دوم اختلاف منظر است
وچون برصد معلوم شد که ماه وعطارد وزهره باختلاف منظر محسوس اند
ومریخ ومشتری وزحل را هیچ اختلاف منظر نیست وآفتاب را اختلاف
منظر اندکی است معلوم شد که آفتاب درمیان آن سه ستاره علوی وسه
ستاره سفلی است **فصل ثالث** در عدد افلاک کلی چون ستارهٔ ازین
هفتگانه حرکت خاص یافتند بخلاف حرکات آن دیگر ومعلوم شده است که
حرکات کواکب تبع حرکات افلاک اند ولابد بود که هر ستارهٔ را ازین هفتگانه
فلکی علی حده بود اثبات کردن وبعد ازین چون دیگر ستارگان ثابته
را حرکتی بطی یافته اند در هر صد سال یک درجه بر مذهب بطلمیوس ودر ۲۸

سال بر مذهب متاخران یک درجه لاجرم کرهٔ هشتم اثبات کرده اند واز
برای آن حرکت سریعه یومی کردهٔ نهم اثبات کرده اند وازین جای گفته اند که
افلاک نه است وبدان که منطقهٔ فلک دران دآیرهٔ بود که بعد او از هر دو
قطب یکسان بود وبعد میان منطقه در کره هم چندان بود بعد میان قطبهاء
ایشان وقطبهاء فلک ثوابت مسامت قطبهاء فلک اعظم نیست بل که
مایل است ازوی پس همچنین منطقه در هر یک مایلست از منطقهٔ دیگر وغایت
میل میان آن هر دو منطقه ۲۳ درجه ۲۴ دقیقه است وبدان که بسیاء
علما این غایت میل رصد کرده اند وهر کس که باز پس تر بوده است آن میل را کمتر
یافته اند پس خواجه ابو علی می گوید اگر چنان میل آن تفاوت از بران خلل
آلات رصد نباشد باید که بالاء فلک الثوابت وزیر فلک اعظم کرهٔ دیگر
بود چنان که قطب فلک الثوابت متحرک باشد بحرکت وی منطبق شود بقطب معدل
النهار ومیل میان فلک الثوابت ومعدل النهار معدوم شود وهر دو منطقه
بر یکدیگر منطبق شود وبعد از ان چون آن کره حرکت کند میل از ان جانب دیگر
پدید آید وشمال او جنوب شود وجنوب شمال وبدین سبب میل میان هر دو
منطقه پیوست متفاوت باشد وگفتند هم بدین سبب بود حرکات ثوابت
بطلیموس در صد سال یک درجه یافت ومتاخران در هر ۶۶ سال یک درجه یافتند
چه این سخن بعید بود که سبب اختلاف آلات رصد ها تفاوتی بدین عظیمی بود

فصل رابع در تحدید بروج معلوم شد که منطقهٔ فلک الثوابت از منطقهٔ
فلک اعظم مایل است لامحالة دو نقطه باشد مشترک میان هر دو منطقه یک نقطه

تقاطع باشد یکی را اعتدال ربیعی گویند ودوم را اعتدال خریفی وچون
تقدیر کنیم که دآیرهٔ دیگر بر چهار قطب بگذرد وآن را الدآیرة المارة باقطاب
الاربعة خوانند لامحالة هر یک نیمه را از ان منطقها بدو نیم راست بکنند پس
هر دو منطقه چهار قسمت راست منقسم گردد وچون هر ربعی را از ان سه قسم
دیگر کنند مجموع منطقه بدوازده قسم شود وچون هر یک از ان اقسام کواکبی
مخصوص بوده اند آن قسم را بنام آن کواکب نام کرده اند از برای تعریف

فصل خامس در مقدماتی که مدار علم هیئات بران است بدان که اجرام
افلاک متغیر نشوند در مقادیر وحرکات انسان مختلف نشود در سرعت وبطؤ
چون ستاره را گاهی بزرگ می بینیم وگاهی کوچک دانیم که از برای آنست که
آن ستاره گاهی بما نزدیک است وگاهی دور واختلاف دوری ونزدیکی جز
از برای دو سبب نتواند بود یکی آن که ثخن فلک کره نزدیک منفصل شوند
چنانکه بالاء او ملاقی بالاء آن فلک باشد بیک نقطه وچون چنین باشد آن
فلک ممثل گویند ولامحالة آنچ در یک نیمه فلک ممثل بود آن فلک خارج المرکز
گویند وآن کره را که ازوی منفصل شود ما اینجا بیشتر از ان بود ودورتر از آن
که در نیمهٔ دیگر باشد ودوم سبب آن که در ثخن فلک کره باشد در یک جانب از کره
وستاره مرکوز بود وچون از کره بگذرد وستاره در حضیض او بماند بما نزدیک
گردد وچون در اوج بود از ما دورتر بود وآن کره را فلک التدویر خوانند
از کره وستاره مرکوز بود چون از کره بگذرد دو ستاره در حضیض او بماند بما
نزدیک گردد وچون این اصل معلوم شد گوییم آفتاب را فلک ممثل است وآنرا

ممثل خارج المرکز منفصل شود وماه را فلکی است الجوزهر گویند و فلک
دوم کرا ورا فلک المایل گویند وشکل این دو فلک شکل اعظم وفلک الثوابت است
واز فلک خارج المرکز منفصل شود چنان که فلک خارج المرکز آفتاب که از ممثل
او منفصل شود فلک خارج المرکز ماه فلک التدویر مرکوز است وماه در جرم او
مرکوز است واما مریخ ومشتری وزحل وزهره هر یکی را ازین چهارگانه فلکی
ممثلی است واز هر ممثلی فلک خارج المرکز منفصل شود و در ثخن هر یک ازان
فلک خارج المرکز فلک التدویر است واما عطارد را فلکی ممثلی است وازان فلک
ممثل فلک خارج المرکز منفصل شود واو را فلک المدیر خوانند وازان فلک المدیر
فلکی دیگر خارج المرکز منفصل شود وانرا فلک الحامل خوانند و در ثخن آن فلک
الحامل فلک التدویر مرکوز است و در ثخن آن فلک التدویر جرم عطارد مرکوز
است اینست هیات فلک بیستگانه واما مقادیر حرکات واحوال ایشان لایق
این مختصر نیست **فصل سادس** در هیات زمین انجا که معدل النهار
بر سمت سر باشد روز وشب پیوسته متساوی باشد بتقریب وهمه ستارگانرا
طلوع وغروب بود انجا که میل کمتر از ۲۳ درجه باشد در سالی دو بار آفتاب
بسمت سر رسد وسایها بکلی باطل شود وانجا عرض میل کل بود آفتاب یکبار
بسمت برسد وهرگز سایه از جانب شمال باطل نشود وانجا که عرض میل تمام المیل
باشد وچون آفتاب بسرطان رسد که شبان روز آفتاب طالع باشد و
انجا عرض ربع دایره بود وقطب عالم بر سمت سر بود وحرکت فلک را رحوی باشد
وسالی و شش ماه روز بود و ۶ ماه شب بدان که مذهب خواجه ابو علی آنست که

در خط استوا همه هوا معتدل باشند نه گرم گرم و نه سرد سرد بود و نزدیک
ما بخلاف اینست زیرا که در مواضعی که عرض آن ضعف المیل بود چون
آفتاب بسر سرطان رسد هوا نیک گرم باشد ومعلومست که دران وقت
بعد آفتاب از سمت سر سکان خط استوا مثل بعد او باشد از سمت سر
اهل آن شهر که گفتیم باز آن که در جمله سال گذشته آفتاب ازینجا دور
باشد وبدانجا نزدیک وچون چنین بود معلوم باشد که زمستان سکان خط
استوا گرم باشد از غایت تابستان سکان شهر ما اضعاف مضاعفه وچون
چنین باشد باید که تابستان ایشان غایت گرما بود پس معلوم شد که این
موضع نیک گرم باشد با زین همه سبب قرب وبعد تفاوتی حاصل
شود ولازم آید که هر یک که در یک سال دو بار تابستان ودو
بار زمستان ودو بهار وخزان باشد وسالی هشت فصل
باشد واین فصلها در مدت متساوی نباشد بلکه
مختلف باشد وچون سخن بدین موضع رسید
اولیتر آن دیدیم که سخن قطع کنیم
والله اعلم بالصواب

حرره فی
۸۶۱

بسم الله الرحمن الرحیم رب زدنی علما

الحمد لله رب الارباب ومسبب الاسباب ومفتح الابواب وملهم الصواب
والصلوة علی محمد المبعوث بفصل الخطاب وعلی آله اولی الاحساب
والانساب دانستن چیزها از دو نوع خالی نبود یا دانستن چیزی
بود نه آنک برو حکم کرده باشد بنفی یا باثبات وانرا تصور خوانند
یا دانستن چیزی بود با حکم بنفی یا باثبات وانرا تصدیق خوانند
پس علم یا تصدیق بود یا تصور وهرکه همه چیزها داند او را بنظر حاجت
نبود چه نظر طلب است و او را هیچ مطلوب نمانده است وهر که
هیچ چیز نداند البته نظر او محال بود چه تا داند که چیزی هست
مطلوب طلب نکند پس اهل نظر و طلب کسانی باشد که بعضی چیزها
دانند وبعضی ندانند تا بدانچ دانند آنچ ندانند بدانند چون علم
یا تصور بود یا تصدیق پس مجهول که مطلوب بود یا تصور بود یا
تصدیق وچون مجهول بواسطهٔ معلومی معلوم می‌شود آنچ بدو تصور
مجهول معلوم شود حد بود یا آنچ بجای او باشد وآنچ تصدیق مجهول
معلوم شود حجت بود چنانک هرچه هست او را ماده است وصورت
مثلا تخت او را ماده است وآن چوبست وصورتی وآن هیات
تختی است واز همه ماده تخت نیاید بلک مادهٔ خاص باید تا ازو
تخت توان کرد وصورت خاص باید تا تخت بود که اگر در ماده
یا در صورت خللی افتد در تخت خلل بود وهمچنین از همه چیزها

حجت نباید بلک هر یکی را مادهٔ خاص وهیاتی خاص باید که اگر در
یکی خلل افتد بسبب آن در حد وحجت خلل افتد پس ناظر را خطا افتد
واز اینجا معلوم شد که طالب را بباید دانستن که حد وحجت از چه توانند
بود تا بدان وجه که بدانسته بود بحد تصور معلوم می‌کند وبحجت
تصدیق واز هرچه نه بران وجه بود احتراز می‌کند تا بعلمها رسد
واز خطا ایمن باشد وموضع صواب از موضع غلط باز داند
در معرفت حد وآنچ بجای او باشد وهر لفظ که بر چیزی دلالت
می‌کند یا بر معنی دلالت کند که از برای او نهاده باشد چنانک مردم
برای آدمی وانرا دلالت مطابقه خوانند یا بر چیزی دلالت کند که
داخل بود دران معنی چنانک خانه بر سقف وانرا دلالت تضمن خوانند
یا بر چیزی که خارج بود ازان معنی وتبع آن معنی بود چنان که
سیاه‌سر بر مردم وانرا دلالت التزام خوانند ولفظ یا مفرد بود
وآن هر لفظی بود که بعضی ازو بر بعضی دلالت نکند از معنی مانند مردم
ویا مرکب بود وآن هر لفظی بود که بعضی ازو بر بعضی از معنی
دلالت کند مانند فرزند آدم وهرچه مفرد بود معنی او یا بر یک
شخص بیش تواند بود چنان که زید کسی را که نام او بود وانرا جزوی
خوانند یا زیادت از یک کس تواند افتاد چنان که مردم وآفتاب
واگرچه ازان معنی یک شخص بیش نبود در وجود آنرا کلی خوانند وکلی
یا معنی او واقع آید بر ماهیت یا بر جزو از ماهیت افتد وانرا ذاتی خوانند

یا بر چیزی خارج از ماهیت و انرا عرضی خوانند و جزو ماهیت را
متقوم ماهیت نیز خوانند مثال ذاتی چنان که جوهر جسم را و
مثال عرضی چنان که سپیدی جسم را و ذاتی دو نوع بود یکی آنچ
مشترک بود میان ماهیت و غیر او و یکی آنچ خاص ماهیت را بود
دون غیر او اول در جواب ماهو توان گفت و دوم در جواب
ماهو نتوان گفت بلک در جواب ایّ شیءٍ هُوَ توان گفت
اما جواب ماهو بر سه گونه بود یکی آن که در حال خصوصیت تنها
افتد و در حال شرکت همان چیز جواب نبود مثلا اگر کسی
پرسد که مردم چیست جوابش آن بود که جانوری سخن گوی اما
اگر چیزی دیگر با مردم شریک کند و گوید مردم و اسب چیست
جواب بگردد و آن جانوری و دوم آنچ در حال شرکت تنها افتد
اگر کسی پرسد که مردم و اسب چیست جوابش آن بود که جانوری از
بهر آنک سؤال از هر دو بهم کرده است اما اگر سؤال از یک یک
کنی جواب از قسم اول بودی و سیم آنچ در حالت شرکت و در
حال خصوصیت افتد چنان که اگر کسی پرسد که زید چیست گوید مردم
و اگر پرسد که زید و عمرو چیست هم گوید مردم پس در حال شرکت
و در حال خصوصیت یک جوابست و اگر در جواب گویند جانوری
اگرچه مشترکست میان هر دو اما تمام نیست جواب تمام آنست که
تمامی آنچ مشترک بود گفته آید اما جواب ایّ شیءٍ هُوَ چنان

بود که زید کدام حیوانست پس ماهیه معلومست تمیز معلوم نیست
جواب بچیزی بود که خاص او را بود دون غیر او که داخل بود در ماهیت
چنان که سخن گوی و اما عرضی بر دو گونه بود لازم و مفارق اول مانند
سیاهی زنگی را دوم مانند سرخی خجل را و بر وجهی دیگر ذاتی یا تمام
ماهیه بود یا جزوی از ماهیت اگر جزوی ماهیه بود یا جزوی بود که
مشترک بود میان ماهیه و غیر او یا جزو خاص اگر مشترک بود انرا
جنس خوانند و اگر خاص بود انرا فصل خوانند و اگر تمام ماهیه بود انرا
نوع خوانند و لابد مرکب بود از جنس و فصل و عرضی یا خاص بود
بیک نوع مانند کاتبی مردم را یا مشترک بود میان او و دیگر انواع
چنان که سپیدی مردم را اول را خاصه خوانند و دوم را عرض عام
پس کلیات از پنج نوع خالی نبود یا جنس یا فصل یا نوع یا
خاصه یا عرض عام و بدانک جنس بنسبت با آنچ زیر او بود جنس
بود چنان که حیوان بنسبت با مردم و بنسبت با آنچ زبر او بود نوع
بود چنان که حیوان بنسبت با نامی و همچنین ببالا می رود تا بجنسی
رسد که بالای او دیگر جنسی نبود و او را جنس الاجناس خوانند و بزیر
می آید تا بنوعی رسد که زیر او نوعی دیگر نبود و انرا نوع الانواع خوانند
بلک در تحت او اشخاص بود و مثالش جوهر جنس الاجناس و جسم
نوع اوست و نامی نوع جسم است و حیوان نوع نامی و مردم نوع
حیوان و او را نوع الانواع است و اما بنسبت ببالا حیوان

جنس مردم است و نامی جنس حیوان و جسم جنس نامی و جوهر جنس
جسم و هر فصلی مقوّم نوع خویش بود و مقسّم جنس آن نوع بود
و بدان که نوع بر دو گونه بود اضافی چنان که گفتیم و نوع حقیقی
و آن کلی بود که در جواب ماهو گویند پس بر چیزها که اختلاف ایشان
بعدد بیش نبود مانند اشخاص مردم پس نوع اول بنسبت با بالا
و این نوع بنسبت با زیر چنان که جنس کلی بود که در جواب ماهو
گویند بر چیزها که بحقیقت مختلف باشد و چون این مقدمات معلوم
شد گوییم آنچ بدو تصور مجهول معلوم کنند هر آینه معلوم باشد تا معرّف
غیر خویش تواند شد پس با چیزها بود که داخل بود در ماهیت مجهول
یا خارج بود از و ولامحالة باید که خاص بود بدو والّا تعریف حاصل
نیاید یا بچیزی بود که نه داخل بود و نه خارج بلکه مشابهتی داشته
باشد با او اما قسم اول را حد خوانند و چون مجموع اجزا گفته شود
حد تام و آن بجنس قریب و فصل اخص بود و اگر مجموع اجزا گفته
نیاید حد ناقص بود و از فصل چاره نبود اما قسم دوم را رسم خوانند
پس اگر در جنس دالست بر ماهیت با چیزهاء خارجی اضافت
کنند رسم تام بود و اگر بر خارجیات قناعت نمایند رسم ناقص بود
اما قسم سیم را مثال خوانند و این کمترین هر سه قسم بود در فایده
و نزدیک ترین بفهم مبتدیان که خاطر ایشان را قوت تمییز و ترکیب
نبود و بهترین حد تام بود بلکه معرفت ماهیت چیزها چنان که

باشد جز بحد تام حاصل نیاید و هر چه مرکب نبود مانند اجناس عالیه که
انرا جنس الاجناس خوانند انرا حد نتوان گفت بلکه تعریف آن یا بی
کسب حاصل شود یا برسم معلوم شود و گفته اند که اجناس عالیه ده
است یکی جوهر است و نه عرض و آن کمیّة و کیفیت و اضافة
و بودن در مکان و بودن در زمان و وضع و ملک و فعل و انفعال
و بر حصر این برهان نتوان گفت اینست آنچ در مادهٔ حدود واجب
است دانستن اما چگونگی حدود باید که جنس مقدم بود بر فصل
از بهر آن که بجنس ماهیة معلوم می شود و بفصل تمییز و تمییز بعد
از ماهیة صورت بندد و باید که جنس بجاء فصل بکار ندارند چنان
که در عشق گویند که افراط محبت است و صواب چنان بود که گویند که
محبت با فراط است و باید که تعریف نکنند بچیزی که با معرّف معلوم
شود چنان که اگر گویند پدر چه باشد گویی آنکه او را پسری باشد و پدر
با پسر بهم معلوم شود یا بچیزی که از معرّف پوشیده تر بود چنان که گویند
آتش عنصری است مانند نفس و نفس از آتش پوشیده ترست و یا
بچیزی که آنرا بمعرّف شناسند بیک مرتبه چنان که گویند که کمیت آنست
که قابل مساوات و لامساوات است و مساوات خود اتفاق در
کمیت بود یا بچیزی که انرا بمعرّف شناسند بمراتب چنان که گویی دو جفت
نخستین است و جفت عددی بود که منقسم شود بمتساویین و متساویین
دو چیز بود و هم چنین تعریف نکنند بنفس معرّف چنان که گویند انسان

حیوانیست بشری و بشری خود انسان بود اینست تمامی سخن در حدود
بعد ازین سخن در تصدیقات گوییم ان شاء الله تعالی در معرفت
قضایا لفظ مفرد یا اسم بود یا فعل بود یا حرف چنانکه گویند
و سخن ازین هر سه مؤلف باشد و سخن بر دو گونه بود یکی آنکه قابل تصدیق
و تکذیب بود و انرا ترکیب خبری گویند و یکی آنکه قابل تصدیق
و تکذیب نبود و آن انواع بود مانند استفهام و تمنی و قسم و ندا
و غیر آن و ترکیب خبری را نیز قول و قضیه خوانند پس در قضیه
محکوم به و محکوم علیه بود و حکم و حال او از دو نوع خالی نبود یا
محکوم به و محکوم علیه هر دو مفرد باشند یا هر یک قضیه باشند و حکم
یا باثبات بود یا بنفی اما محکوم به چون مفرد بود او را محمول خوانند
و محکوم علیه را موضوع و حکم را که باثبات بود ایجاب خوانند و چون
بنفی بود سلب خوانند مثالش زید حیوانست زید موضوع است و
حیوان محمول واست حرف رابطه است قضیه را برهم بسته است
و این قضیه موجبه است و مثال دیگر زید حیوان نیست و این قضیه
سالبه است و این را قضیه حملی خوانند اما اگر محکوم به و محکوم علیه
هر دو قضیه باشد یا حکم میان ایشان بلزوم باشد یا بعناد اگر بلزوم
باشد انرا متصله خوانند و یا موجبه بود یا سالبه مثال متصله موجبه
اگر آفتاب طالع بود روز موجود بود و مثال متصله سالبه چنین نیست
که اگر آفتاب طالع بود شب موجود بود و اگر بعناد بود انرا منفصله

خوانند

خوانند و آن یا موجبه بود یا سالبه مثال منفصله موجبه یا زید حیوانست
یا زید جماد است و مثال منفصله سالبه چنین نیست که زید حیوانست
یا حساس و این چهار نوع قضیه را شرطی خوانند و محکوم علیه در قضیه
شرطی مقدم خوانند و محکوم به را تالی پس قضیه یا شرطی بود یا حملی و
شرطی یا متصله بود یا منفصله و هر یکی یا موجبه یا سالبه و جمله شش
نوع بود بدانک فرقست میان آنکه گوید زید بینا نیست
و میان آن که گوید زید نابیناست چه قضیه اول سالبه است
و دوم موجبه اما چون حرف سلب جزوی از محمول کرده اند انرا معدوله
خوانند و در سالبه موضوع معدوم شاید اما در معدوله نشاید و در
موضوع قضیه یا لفظ جزوی بود یا لفظ کلی اگر لفظ جزوی بود قضیه
را شخصیه و مخصوصه خوانند و اگر کلی بود یا حکم بر همه کرده باشند یا
بر برخی یا بیان نکرده باشند اگر بیان نکرده باشند انرا قضیه مهمله
خوانند و اگر بیان کرده و گفته باشد که بر همه است کلیه خوانند و اگر
گفته باشند که بر برخی است جزئیه خوانند پس بدین اعتبار قضیه بر
چهار قسم شود و هر یکی یا موجبه بود یا سالبه پس قضیه حملی باعتبار
موضوع آن هشت گونه خالی نبود مخصوصه موجبه چنان که زید
حیوانست و سالبه چنان که زید حیوان نیست و مهمله موجبه چنانکه
مردم حیوانست و سالبه چنان که مردم حیوان نیست و کلیه موجبه
چنانکه هر چه مردم است حیوانست و کلی سالبه چنانکه هیچ مردم حیوان نیست

وجزویه موجبه چنان که برخی مردم حیوانست وجزوی سالبه چنان که برخی مردم
حیوان نیست و جزوی سالبه نیز چنان آید که یا همه مردم حیوان نیست
چه سلب از کلی در بعضی فایده دهد بیقین و در باقی بگمان بود پس آنرا
جزوی شمرند و مخصوصه در علوم بکار ندارند و مهمله چون محتمل بود
که حکم بکل کرده اند ومحتمل بود که بجزو کرده اند پس حکم بر بعضی بیقین بود
و بر کل بشک بدین سبب مهمله در حکم جزوی باشد پس قضایا
یا چهار آید کلی موجبه و کلی سالبه و جزوی موجبه و جزوی سالبه و این چهار
را محصورات خوانند و لفظ همه و برخی را سور خوانند در جهات قضایا
حکمی که بر موضوع کنند بمحمول خالی نبود که یا بوجوب بود چنان که انسان
حیوانست یا بامکان چنان که انسان کاتب است یا بامتناع چنان که
انسان حجر است و وجوب و امتناع هر دو در ضرورت اشتراک دارند
از آنک یکی ضرورت ایجابست و یکی ضرورت سلب پس هر دو را ضروری
خوانند پس قضایا یا ضروری باشد یا ممکن اگر بیان نکنند در قضیه که
حکم بضرورتست یا بامکان آنرا قضیهٔ مطلقه خوانند چنان که کسی گوید که
مردم حیوانست و نگوید بضرورت و غیر ضرورة چون بیان کرده باشد
آنرا موجهه خوانند و آن را یا ضروری بود یا ممکنه و چون ضرورت یک طرف
را با ممکن فراهم گیرند آن قضیه را ممکن عام خوانند و معنی این در طرف
ایجاب سلب امتناع بود و در طرف سلب سلب وجوب مثلا
گوئی ممکنست که زید کاتبست یعنی محال نیست که زید کاتب بود و چون

گوئی که ممکن است که زید کاتب نبود یعنی واجب نیست که زید کاتب
بود و فرقست میان آنک گوئی که ممکن است که نبود و میان آن که
گوئی که ممکن نیست که بود و فرقست میان ضروری و دایم از
بهر آنک سیاهی زنگی را دایم است و ضروری نیست پس هرچه ضروری
بود دایم بود و هرچه دایم بود ضروری نبود سخن در تناقض
هر دو قضیه که با یکدیگر متفق باشند در موضوع و محمول و در اضافة
در جزو و در کل و در قوة و فعل و در زمان و مکان و در شرط و یکی
موجبه بود و یکی سالبه آن دو قضیه متقابلان باشند و اگر در یکی اختلاف
افتد ازین هشتگانه تقابل برخیزد اما در موضوع چنان که گوئی
زید کاتبست و زید کاتب نیست و بهر زید شخصی دیگر خواهی اما در
محمول چنانک گوئی انگبین شیرین است و یا شیرین نیست و بشیرینی
دوم شیر خواهی و اما در اضافت چنانک گوئی زید پدرست و یا
زید پدر نیست و در یکی پدر عمرو خواهی و در دوم پدر بکر خواهی اما
در جزو و کل چنان که گوئی زمین متحرک است و یا زمین متحرک نیست باول
بعضی خواهی و بدوم کل اما در قوة و فعل چنانک خمر مسکر است و یا
خمر مسکر نیست بیکی قوة خواهی و بیکی فعل خواهی اما در مکان چنان که
گوئی زید رونده است و یا زید رونده نیست باول بغداد خواهی و بدوم
نیشابور اما در زمان چنانک گوئی زید کاتبست و یا زید کاتب نیست
بیکی امروز خواهی و بیکی فردا اما در شرط چنانک گوئی زید دست می جنبانه

بازبود دست نمی جنباند اول کتابت شرط کنی و دوم نکنی واما چون درین هشت
چیز اتفاق حاصل بود یکی سالبه ویکی موجبه تقابل حاصل آید وبدانک
تناقض میان دو قضیه بود که ازان یکی راست بود ویکی دروغ لذاته
اما اگر هر دو دروغ افتد تضاد بود نه تناقض ودر واجب ومحال تناقض
ظاهر بود یعنی معلوم است که کدام راست است وکدام دروغ ودر ممکن که
در مستقبل افتد ظاهر نبود چه تا موجود نشود معلوم نشود که راست کدام
است ودروغ کدام ودر قضایاء شخصیه چون شرایط تقابل حاصل بود
یکی نقیض دیگر بود لا محالة واما در محصورات میان دو کلی
تناقض نیفتد چه این هر دو قضیه که همه مردم کاتب اند وهیچ مردم کاتب
نیستند دروغست ومیان دو جزوی هم تناقض نیفتد چه این هر دو قضیه
که برخی مردمان کاتب اند وبرخی نه راستست اما چون یکی کلی بود ویکی
جزوی با دیگر شرائط که در تقابل گفتیم تناقض حاصل آید پس نقیض آنک
گفتیم همهٔ مردمان کاتب اند آنست که برخی مردمان کاتب نیستند پس
نقیض آنک هیچ مردمان کاتب نیستند آنست که برخی مردمان کاتب اند و
برین قیاس در دو جزوی یعنی نقیض جزوی موجب کلی سالبه است ونقیض
جزوی سالبه کلی موجب بود اینست سخن در تناقض مقاصد در عکس
عکس آن بود که محمول را موضوع کرده اند وموضوع را محمول وسلب وایجاب
وصدق وکذب برجای خویش بماند وبدانک کلی سالبه را عکس هم کلی سالبه
بود چه هر که گوید هیچ مردم سنگ نیست بضرورت معلوم شود که هیچ سنگ
مردم

مردم نباشد چه منافاة از جانبین تواند بود واما کلی موجب را عکس هم
کلی موجب نتواند چه معلوم است که مردمان جانورند ونتوان گفت که
همه جانوران مردم اند بلک جزوی موجبه بود یعنی برخی جانوران مردم
است چه اگر این سخن که برخی از جانوران مردم است دروغست پس
نقیضش که هیچ جانور مردم نیست حق بود این قضیهٔ سالبهٔ کلی منعکس
شود پس هیچ مردم جانور نیست حق بود وما حق آن فرض کرده ایم که همهٔ
مردمان جانوراند پس این سخن که حق فرض کرده ایم باطل بود واین فساد
ازان خاست که گفتیم که هیچ جانور مردم نیست پس باطل بود ونقیضش که
مطلوب بود حق بود وجزوی را عکس هم جزوی موجب آید چه هر که که
برخی جانوران سیاه بود برخی سیاهان جانور باشند هم بدان دلیل که
در کلی موجب گفتیم وسالب جزوی را عکس نتوان گفت که برخی جانوران
مردم نیستند وچون در یک صورة منعکس نشود حکم نتوان کرد مطلقا
بصدق عکس او پس در جواز بماند در شرطیات همچنانک
در حملیات گفتیم در شرطیات قیاس باید کرد یعنی شرطیات نیز مخصوصه
بود ومهمله ومحصوره لکن متصلهٔ مخصوصه موجبه چنانکه گوئی اگر امروز
آفتاب بود هوا گرم شود وسالبه چنانک گوئی چنین نیست که اگر امروز
آفتاب بود هوا گرم شود ومنفصلهٔ مخصوصهٔ موجب چنانک امروز
یا آفتاب برآید یا شب موجود بود ومنفصلهٔ مخصوصهٔ سالبه چنانک
گوئی چنین نیست که امروز آفتاب ناپیدا بود یا گرفته ومتصلهٔ مهمله

موجب چنان که گویند آفتاب ظاهر بود ستاره نتوان دید و سالبه آنک چنین
نیست اما در محصورات متصله بکلی موجبه چنان که گویند هرگاه که
آفتاب برآید روز بود و در منفصلهٔ کلی چنان که گویند عدد همیشه جفت
بود یا طاق و متصلهٔ کلی سالبه چنان که گویند هرگز نبود که چون آفتاب
برآید شب بود و منفصلهٔ کلی سالبه چنان که گویند هرگز نبود که عدد یا
جفت بود یا منقسم شود بمساوی و متصلهٔ جزوی چنانک گویند گاه بود
که چون آفتاب برآید مردم بخندد و منفصلهٔ جزوی چنان که گویند گاه بود
که آفتاب بود یا ستاره نتوان دید و مهملهٔ جزوی سالبه چنان که گویند
در اوقات راست نبود آنک چون آفتاب بود ستاره نتوان دید و
منفصلهٔ جزوی سالبه چنان که در بعضی اوقات راست نبود آنک مردم
یا پیر بود یا جوان و این قضایا شانزده گانه معلوم شد در نقیض و عکس
هم برین قیاس باید گفت مثلا متصلهٔ کلی موجب نقیض متصله جزوی سالبه
بود چنانک گویند هرگه که مردم کاتب بود دستش متحرک بود نقیض
آنست که گاه بود که راست نبود که مردم چون کاتب بود دستش متحرک
بود و متصلهٔ کلی سالبه را نقیض متصلهٔ جزوی موجبه بود چنان که گویند
هرگز نبود که چون مردم خندان بوند اندوهناک باشند نقیض آنست
که گاه بود که مردم خندان بوند اندوهناک باشند منفصله را برین قیاس
در عکس و سالبهٔ کلی عکس پذیرد هم سالبهٔ کلی باز آید چنان که گویند هرگز
نبود که چون آفتاب طالع بود شب بود عکس این آن بود که هرگز نبود که چون

شب بود آفتاب طالع بود و موجب کلی را عکس جزوی موجب بود گویند که
هرگاه که زید کاتب بود دست زید متحرک بود عکس آنست که گاه بود که
دست زید متحرک بود و زید کاتب نبود و جزوی را همچنین و سالبهٔ
جزوی عکس پذیرد گویند گاه بود که چنین نبود که دست زید متحرک
نبود کاتب بود و نتوان گفت که گاه بود که چنین نبود که چون زید کاتب
بود دستش متحرک بود و منفصله را برین قیاس باید کرد سخن در قیاس
قیاس تالیف قضایا بود بر وجهی که چون مسلم دارند لذاته لازم آید
که سخن حق بود چنان که مسلم دارند که جسم متغیر است و هرچه متغیر است
ممکنست لازم آید که جسم ممکن بود و این قضایا را که مؤلف کنند مقدمات
خوانند و آنچ لازم آید انرا نتیجه خوانند و قیاس بر دو گونه بود یکی
آنک نه نتیجه و نه نقیضش مذکور چنانک گفتیم و انرا اقترانی خوانند
و دوم آنک نتیجه یا نقیضش مذکور بود در مقدمات پس این جنس را
استثنائی گویند اما اقترانی یا مرکب از حملیات تنها بود یا از شرطیات
تنها یا از حملیات و شرطیات بهم اما از حملیات تنها چنانک گفتیم که
جسم متغیر است و متغیر ممکنست پس جسم ممکن بود و در مقدمات
چیزی مکرر است مانند متغیر که در نتیجه ساقط شد است انرا حد اوسط
خوانند و مقدمات که موضوع نتیجه در و بود و آن جسم است انرا مقدمهٔ
صغری خوانند و مقدمهٔ که محمول نتیجه در و بود و آن ممکنست و انرا مقدمهٔ
کبری خوانند و محمول نتیجه را حد اکبر خوانند و موضوع نتیجه را حد اصغر

و چگونگی تالیف را شکل خوانند و آن از چهار نوع خالی نبود از جهة آنک
یا حد اوسط محمول بود در مقدمهٔ صغری و موضوع بود در مقدمهٔ کبری
و آنرا شکل اول خوانند یا محمول بود در هر دو و آنرا شکل دوم خوانند
یا موضوع بود یا هر دو و انرا شکل سیم خوانند یا موضوع بود در مقدمهٔ
صغری و محمول بود در مقدمهٔ کبری و انرا شکل چهارم خوانند و در هیچ
شکل از دو سالبه و از دو جزوی قیاس نیاید و نه از صغری سالبه یا کبری
جزوی چنانک گفته آید شکل اول چهار است همچون قضایای محصوره
بدانک مقدمهٔ صغری تواند بود که یکی از آن چهار بود و مقدمهٔ کبری یکی
یا مخالف و موافق شانزده نوع تالیف درین شکل ممکن باشد اما همه
نتیجه ندهد چهار ضرب منتج باشد و باقی عقیم مثال ضرب اول
هر چه مردم است جانور است و هر جانوری حساس است نتیجه دهد که هر چه
مردم بود حساس بود مثال ضرب دوم هر چیز مردم است جانور است
و هیچ جانور حجر نیست لازم آید که هیچ مردم حجر نبود مثال ضرب سیم
برخی مردمان کاتب اند و هر چه کاتب بود دست بجنباند لازم آید که برخی
مردمان دست بجنبانند مثال ضرب چهارم برخی مردمان امی اند و
هیچ امی کاتب نبود لازم آید که برخی مردمان کاتب نبود و این هر چهار محصوره
درین شکل افتد و از ظهور این شکل ببیان محتاج نبود شکل دوم
درین شکل نیز ضروب منتج چهار بود ضرب اول هر چه مردم است حیوانست
و هیچ حجر حیوان نیست نتیجه بدهد که هیچ مردم حجر نیست بیانش آنست که

چون مقدمهٔ کبری عکس کنیم با ضرب دوم شکل اول شود و نتیجه دهد که آنچ
گفتیم و بطریق خلف گوییم اگر این نتیجه که گفتیم خطاست نقیضش که
برخی مردم حجر است صواب بود چون این مقدمه را با آنک هیچ حجر
حیوان نیست اضافه کنیم از ضرب چهارم شکل اول نتیجه دهد که برخی
مردم حیوان نیست و این نقیض آنست که مقدمه صغری مسلم داشتیم
پس باطل بود و این باطل از نقیض نتیجه لازم آید پس نتیجه حق بود
ضرب دوم هیچ جماد مردم نیست و هر چه حیوانست مردم است
نتیجه دهد که هیچ جماد حیوان نیست. بیانش آنست که مقدمات را
قلب کنی یعنی صغری را کبری کنی و کبری را صغری تا ضرب اول شود ازین
شکل و نتیجه دهد سالبهٔ کلی انرا عکس کنیم مطلوب باشد و بطریق
خلف چنان که گفتیم اگر نتیجه حق نبود نقیضش که برخی جماد مردم است
حق بود با مقدمهٔ کبری اضافت کنیم از ضرب سیم شکل اول نتیجه دهد که
برخی جماد حیوانست و این نقیض صغری باطل بود پس نتیجه حق بود
ضرب سیم برخی حیوان مردم است و هیچ جماد مردم نیست نتیجه دهد
که برخی از حیوان جماد نیست. بیانش بعکس کبری تا با چهارم اول
شود یا بطریق خلف ضرب چهارم برخی مردمان عاقل نیستند
و همه کاتبان عاقلند نتیجه دهد که برخی مردم کاتب نیستند بیانش
بطریق عکس نتوان کرد از بهر آنک سالبه جزوی عکس نپذیرد و اگر
موجب کلی عکس کنیم جزوی شود و از دو جزوی قیاس نیاید پس طریقش

خلف نبود بلکه بافتراض وآن چنان بود که برخی مردمان که عاقل نیستند
ایشانرا نه عقل نام نهیم پس گوییم هیچ نه عقل عاقل نیست وهمه کاتبان
عاقلند ضرب دوم شود این شکل ونتیجه دهد سالب کلی چنانکه
هیچ نه عقل کاتب نیست وچون برخی مردمان که عاقل نیستند ایشانرا
نه عقل نام نهاده ایم برخی مردمان نه عقل باشند وگفتیم هیچ نه عقل
کاتب نیست نتیجه دهد که برخی مردمان کاتب نیستند واین مطلوب بود
شکل سیم شروط انتاج درین شکل هم دو است یکی آنکه صغری موجب
بود از بهر آنکه اگر سالبه بود نتیجه ندهد چنانکه اگر گوییم هیچ مردم
فرس نیست وهرچه مردم است حیوانست لازم نیاید که هیچ فرس حیوان
نبود وهمچنین اگر گوییم هیچ مردم جماد نیست وهرچه مردم است حیوانست
لازم نیاید که هیچ جماد حیوان بود پس صغری سالبه نه سلب نتیجه می دهد
ونه ایجاب ودیگر آنکه از دو مقدمه یکی کلی بود چه از دو جزوی نتیجه
حاصل نیاید چنانکه اگر گوییم بعضی مردمان سیاه اند وبعضی مردمان
سپید لازم نیاید که سیاهان سپید باشند یا گوییم بعضی مردمان سیاه
اند وبعضی مردمان پیر لازم نیاید که سیاه پیر نبود پس چون نه سلب
لازم می آید ونه ایجاب عقیم بود وچون این دو شرط معتبر باشد ضروب
منتج از شانزده یا شش بود ضرب اول هرچه مردم اند حیوان
اند وهرچه مردم است ناطق است نتیجه دهد که برخی حیوان ناطق است
وچگونگی نتیجهٔ این شکل جزوی بود بیانش بعکس صغری تا با شکل اول

شود وبخلف ضرب دوم هرچه مردم است حیوانست وبرخی مردمان
کاتب اند نتیجه آید که برخی حیوان کاتب است بیانش بقلب مقدمات
وعکس نتیجه یا بخلف ضرب سیم بعضی مردمان سیاه اند وهمهٔ مردمان ناطق
اند نتیجه آید که بعضی سیاهان ناطق اند بیانش بعکس صغری وبخلف
ضرب چهارم هرچه مردم است حیوانست وهیچ مردم فرس نیست
نتیجه آید که برخی حیوان فرس نیست بیانش هم بعکس صغری وهم بخلف
ضرب پنجم برخی مردمان کاتب اند وهیچ مردم فرس نیست نتیجه دهد که
برخی کاتبان فرس نیستند بیانش هم بعکس صغری وبخلف ضرب ششم
همه مردمان حیوان اند وبرخی مردمان ابیض نیستند نتیجه دهد که برخی
حیوانات ابیض نیست بیانش بعکس نتوان کرد از بهر آنکه عکس موجب
کلی جزوی بود واز دو جزوی قیاس نیاید وسالب جزوی عکس نپذیرد
پس بخلف یا بافتراض اما بخلف گوییم اگر حق نبود این نتیجه نقیضش که
همهٔ حیوانات ابیض است حق بود ما صغری اضافت کنیم چنین شود که
همهٔ مردمان حیوان اند وهمهٔ حیوانات ابیض است نتیجه دهد که همهٔ مردمان
ابیض اند واین نقیض کبری بود پس باطل بود پس نتیجه حق بود اما افتراض
آن مردم را که ابیض نیست نام نهیم مثلا لا ابیض پس گوییم هرچه لا
ابیض است پس گوییم مردم است واین را مقدمهٔ صغری کنیم وصغری
قیاس را مقدمهٔ کبری کنیم نتیجه دهد که همه لا ابیض حیوانست وچون
گفتیم که برخی مردمان ابیض نیستند وآن برخی را لا ابیض نام نهاده ایم

پس هیچ لا ابیض ابیض نبود این مقدمه با آن نتیجه اضافت کنیم تا از ضرب
چهارم این شکل نتیجه دهد که برخی حیوانات ابیض نیستند اینست صورت
سه شکل اما شکل چهارم که از ضرب شکل اول بجهة آنک از طبع دور است
از درجهٔ اعتبار بیفکنده اند و برین سه شکل اختصار کرده اند در اقترانیات
دیگر پیش ازین گفتیم که قیاس اقترانی یا حملیات تنها بود یا از شرطیات
تنها یا آمیخته از دو حملیات را شرح داده ایم اکنون می گوییم از شرطیات
نیز چهار شکل برخیزد اما متصلات در شکل اول گوییم که هر گاه که آفتاب
برآید روز بود و هر گاه که روز بود ستاره نتوان دید نتیجه دهد که هر گاه
که آفتاب برآید ستاره نتوان دید و از شکل دوم گوییم هر گاه که آفتاب
برآید روز بود و هرگز نبود که چون ستاره توان دید روز بود نتیجه دهد که
هرگز نبود که چون آفتاب برآید ستاره توان دید و در شکل سیم گوییم
هرگه که آفتاب برآید روز بود و هرگه که آفتاب برآید خفاش غایب شود
نتیجه دهد که روز بود و خفاش غایب بود و باقی ضروب هر شکل و بیانش
بعکس و خلف و افتراض هم بران گونه بود که در حملیات است اما آمیخته
متصل بحملی چون اشتراک در تالی بود برین مثال بود هر گاه که زید کاتب
بود دستش متحرک بود و هرگه که دستش متحرک نبود متغیر بود و این از
شکل اول بود اما از شکل دوم هر گاه که زید کاتب بود دستش متحرک بود
و ثابت و هیچ ثابت متحرک نبود نتیجه دهد که هر گاه که زید کاتب بود دستش
ثابت نبود و در شکل سیم هر گاه که زید کاتب بود دستش متحرک بود و دست

زید سپید است پس هر گاه که زید کاتب بود بعضی متحرکات سپید بود
و در بن قیاس باقی برین نمط باشد در قیاسات استثنائی که نتیجه
در وی مذکور بود و از متصلات بود یا از منفصلات و هر یکی از استثنا
باید که از قضیهٔ بود مشتمل بر رفعی یا وضعی اما شرطی متصله اگر وضع
مقدم کنیم نتیجه دهد وضع تالی را و اگر رفع تالی کنیم نتیجه دهد رفع
مقدم را مثلا گوییم اگر زید کاتب بود دستش متحرک بود لکن زید
کاتب است پس دستش متحرک بود این نتیجه از وضع مقدم آمد و اگر
گوییم و لکن دستش متحرک نیست نتیجه دهد که زید کاتب نیست و این
از رفع تالی آمد اما از رفع مقدم و از وضع تالی هیچ نتیجه نیاید چه
اگر گوییم لکن زید کاتب نیست لازم نیاید که دستش متحرک نبود
اما از منفصله از هر موضع که وضع کنی تالی لازم آید چنان که گوییم
عدد یا جفت است یا طاق و لکن جفت است پس طاق نبود و اگر طاق
است پس جفت نبود و لکن طاق نیست پس جفت نبود و هم چنین
منفصله زیاده از دو قسم بود چنان که گوییم عدد یا زاید است یا
ناقص یا تام لکن زاید است لازم آید که نه تام بود و نه ناقص و لکن
زاید نیست لازم آید که یا تام بود یا ناقص و برین قیاس گوید و تا
اینجا سخن در صورت قیاس بود اما سخن در ماده قیاسات بدانک
هر قضیه که باشد یا مکتسب بود یا نبود و نشاید که همه قضیه مکتسب
بود که آنگه دور لازم آید یا تسلسل و قضایا که مکتسب نبود و مبادی

قضایا که مکتسب سازند چهار نوع بود مسلمات و مظنونات
و مشبهات و مخیلات اما مسلمات دو گونه بود معتقدات یا
ماخوذات و معتقدات سه گونه بود ضروریات و مشهورات
و وهمیات اما ضروریات چهار نوع بود اولیات و محسوسات و
متواترات و مجربات اما اولیات قضیها بود که حکم آن ببدیهه
عقل معلوم باشد چنان که کل از جزو بزرگتر است و نفی و اثبات
جمع نیاید اما محسوسات قضیها بود که حکم آن بحاسه معلوم شود
چنان که آفتاب روشن است و آتش گرم و اما متواترات احکامی
بود که بخبر غیری معلوم شود و بحد یقین انجامد چنان که می دانیم
که مکه موجود است و محمد مصطفی ع م موجود بوده است و حاکم درین
باب عقل بود نه عدد خبر دهندگان و حال ایشان و تا ما دام که
شک را درو مجال بود متواتر نبود اما مجربات حکمها بود که بتجربه
معلوم شود چنان که سکنجبین صفرا بنشاند و چوب زدن حیوان
تن درست را درد کند و حکم این مانند متواتر است اما مشهورات
حکمها بود از جهة آنک خلق کرده باشند بحسب مصلحة یا از چیزها که
طبع مردم اقتضا کند مانند غضب و رحمة و غیر آن یا از جهت خلقی
یا بوجه دیگر مانند آنک کذب قبیح است و انصاف حسن است و
غیر آن چه با عقل رجوع کنیم و التفات نکنیم بهیچ از احوال اخلاق
و طبایع و غیر آن و این قضیه را بر عقل عرضه کنیم با آنک کل از جزو

بزرگتر است ازرا یقینی یابیم و درین شک را مجال نیابیم پس دانستیم که
این احکام را اعتباری دیگر است و ضد مشهور شنیع بود و ضد
یقین باطل بود و بسیار بود که حق بود و شنیع بود و بسیار بود که باطل
بود و مشهور بود اما مشهورات حق چنان که گوییم دروغ
قبیح است اما حقیقت آن بدلیل دانیم نه بضرورت اما مشهورات
باطل چنانک قتل حیوان نشاید چه این را عقل و شریعت باطل کرده
است و بسیار بود بنزدیک قومی خاص و بدانک اولیات را هم
از مشهورات توان شمرد باعتبار آنک همه کس ازرا قبول کنند پس
مشهورات از اولی عام تر بود و همچنین دیگر ضروریات اما
وهمیات و آن از حکمها بود که مردم ازرا توهم کرده باشند و هر چند
عقل بخلاف آن گواهی دهد آن توهم زایل نشود و بعضی از آن
حق بود و بعضی باطل اما آنچ حق بود مانند آنک دو جسم در یک مکان
و یک جسم در دو مکان نتواند بود و اما آنچ باطل بود چنانکه هیچ
موجود نتواند بود الا او را جایگاهی بود و موجودات عالم بجای
نرسد که دیگر موجود نبود و فرق میان هر دو آنست که حکم وهم در
محسوسات صحیح است و در معقولات باطل و چون عقل دلیل
گوید بر بطلانش وهم در مقدمات مساعدت نماید و چون بنتیجه رسد
باز جهد و بعضی وهمیات در قوت مقابل اولیات باشد
اما ماخوذات و آن دو نوع بود مقبولات و تقریرات اما مقبولات

قضایا بود که بقول صادق القول معلوم شود مانند اخبار انبیا
و ائمه علیهم السلام یا جماعتی بران اتفاق نموده باشند مانند اجماع
و غیر آن اما تقریریات یا چیزها بود که مخاطب مسلم داشته
بود یا چیزها بود که در ابتداء علوم مسلم باید داشت تا بعد از ان
معلوم شود پس اگر در نفس انکاری باقی بود انرا مصادرات خوانند
و اگر نبود انرا اصول موضوعه خوانند اما مظنونات
چیزها بود که نفس را دران طرف ترجیح آید چنانک برادر را یاری باید
و اگرچه ظالم بود بعد از ان تامل کند گاه بود که حق نبود چنانک درین
مثال حق آنست که ظالم را یاری نباید و اگرچه برادر بود اول
اندیشه مشهور آید و اگرچه مشهور نبود ازین جمله نبود اما مشبهات
چیزها بود که یا بایقینیات یا با مشهورات ماند و نه چنان بود
و آن مشابهت گاه بود که در لفظ بود و گاه بود که در معنی
بود اما در لفظ چنانک لفظ را دو معنی بود هر یکی را در حکمتی تمییز
نکند تا در غلط افتد اما در معنی چنان که معنی را لازمی بود پندارد
که او لازم آن معنی است یا ابهام آرد در معنی که میان حق و باطل
تمییز نتواند کرد و بر جمله هر حکم که پندارد که حقست و نه حق بود و
وهمیات ازین باب بود باعتبار آنک باولیات ماند اما
مخیلات و آن چیزها بود که دانند که دروغست اما در مردم اثری
کند از قبض و بسط و غیر آن چنانک گوید فلان بحر است و فلان

بدر است و غیر آن در مدح و چنانک گویند انگبین مر است قی کرده تا منقش
بر ندارد این و مثال این هر چند دانند که دروغ است اما اثری کند در مردم و
گاه بود که اولیات و مشهورات نیز هم تاثیر کند در نفس و بدین اعتبار
انرا مخیلات شمرند چه واجب نیست که همه مخیلات دروغ بود در اصناف
قیاسات چون ماده و صورت قیاس معلوم شد بباید دانست که جملهٔ
قیاسات منحصر است در پنج قسم از بهر آنک آنچ بقیاس معلوم شود یا یقینی
بود یا نبود اگر بود انرا قیاس برهان خوانند اگر یقینی نبود یا در صورة
چنان افتد که از یقینی است و انرا قیاس مغالطه و سوفسطائی خوانند
و یا این صورة نیفتد و از ان دو گونه افتد یا غلبهٔ ظنی حاصل آید یا نیاید
اگر آید تا بدان خصم را الزام توان کرد یا نه اگر شاید که در الزام خصم بکار
دارند آنرا قیاس جدلی خوانند و اگر ظنی غالب حاصل نیاید و اگر خصم را
خاموش نکند انرا قیاس خطابی خوانند پس قیاسات یا برهانی است
یا جدلی یا خطابی یا شعری یا مغالطی و فایدهٔ قیاس برهان در معرفة
چیزها باشد چنانک هست و تحصیل علوم و حقایق امور و معرفة معاد که
بسبب نجاة خلق در انست و مادهٔ قضایا بود که ضروری بود اینست مطلوب
علم منطق اما قیاس جدلی از بهر الزام خصمان و دفع معاندان بکار دارند
یا از برای ارشاد کسی که قوة قبول برهان نداشته باشد و مادهٔ قضایا مسلم
باشد و بیشتر مشهورات بکار دارند او را مغالطه خوانند و آن که دعوی جدل
کند و غیر جدل بکار دارد و استقرا شناختن کلی بود بواسطهٔ جزویات او

چنانک کسی حکم کند که همه حیوانات در حال مضغ فک اسفل جنبانند از بهر آنک
انسان و فرس و بقر و دیگر انواع که مشاهده کرده باشند چنین بود و تواند
بود که نوع دیگر بود که نه چنین بود مانند تمساح و گاه بود که تمثیل بکار
دارند و آن قیاس جزوی بود بر جزوی دیگر از جهت اشتراک که میان ایشان
بود چنانک فقها بکار دارند و انرا قیاس خوانند و انرا الحاق اصلی بود بفرعی
در حکم از جهت وجهی جامع مانند آنک سرکه مطهر است مانند آب از جهت آنکه هر دو
مایع اند و علت تطهر مایعات است و ازین قیاس یقین حاصل نیاید چه اگر
مسلم شود که وجه جامع علت حکم است از ان در مثال مستغنی شود و صورت
قیاس چنین شود که سرکه مایع است و هرچه مایع بود مطهر بود و آنک تمثیل
نبود اما قیاس خطابی بجهة اقناع عوام و بزرگ گردانیدن و خرد داشتن
کارها و در منع و تحریض و شکایة و علة و عذر و مدح و ذم بکار آید و بیشتر
مواعظ ازین قبیل بود و فایدهٔ او بسیار بود چه بدو کسانی که برهان قبول
نتوانند کرد تنبیه یابند و سخن حق نزدیک عوام رواج نتوان داد و باری
سبحانه دعوت خلق بدین سه صفت کرده فرموده است که قوله تعالی ادع الی
سبیل ربک بالحکمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتی هی احسن حکمة برهان است
به خواص فرموده است و جدل از جهت دفع خصم و موعظه بقیاس خطابی
مقبولات و مظنونات بود اما قیاس شعری بجهة مدح و ذم چیزها بکار آید
اما قیاسات مغالطی در دفع خصم که عناد کند و بجدل بر وجه مندفع نشود
استعمال کنند و مثال او زهر است که اطبا برای آن شناسند تا از ان حذر کنند
و گاه بود که بقدر حاجت در ادویه بکار برند و ترکیبات و از مقدمات مشبهه و وهمیه

بود و در ترکیب گاه بود که نامنتج بکار دارند و لفظی که انرا دو معنی بود و
مختلف بود بهر دو معنی درین دو حد قیاس بکار دارند مثلا حد اوسط در
یک مقدمه بمعنیٔ و در دیگر مقدمه بمعنی دیگر یا مقدمهٔ بر وجهی دیگر و فی الجمله هرچه
نه حق بود و بجاء حق بکار دارند مغالطه و مصادره بر مطلوب بجاء مقدمه
بنهند چنانک کسی خواهد که بگوید که مردم ضاحک اند گوید که مردم آدمی است و آدمی
ضاحک است پس مردم ضاحک بود و این بعینه آنست که در مقدمهٔ دوم بکار
داشته است و بکار داشتن کلمات مهمله هم در غلط افکند و همچنین باعتبار
نا داشتن شرایط نقیض در حدود قیاس در تمامی سخن در باب برهان گفتیم که
اصل درین علم قیاس برهان است و برهان دو نوع بود یکی آنک حد اوسط علة وجود
اکبر بود مر اصغر را هم در ذهن و در خارج چنانک گویند این چوب را آتش رسیده است
و هر چوب که آتش رسیده بود سوخته بود پس این چوب سوخته است و این نوع را
برهان لم خوانند و نوع دوم آنچه حد اوسط علة وجود اکبر نبود اصغر را در
خارج اما هر آینه در ذهن بود و الا خود برهان نبود و این را قیاس ان خوانند
و از لمیت چیزی تحقیق او بود و لمیة چرائی او پس اگر حد اوسط معلول بود
در خارج و در ذهن علة او را دلیل خوانند چنانک این چوب سوخته ایست و هر
چوب که سوخته بود آتش بدو رسیده بود پس این چوب را آتش رسیده است و استثنا
در قیاس استثنائی بجای حد اوسط بود در مطالب بدانک مطلب دو نوع
است یکی اصلست و دوم فرع مطالب اصلی که انرا امهات مطالب خوانند چهار بود
مطلب ما و مطلب هل و مطلب ای و مطلب لم و مطلب ما دو است یکی آنچ بدو تفسیر اسم
طلبند چنانک گویند مثلا انسان چیست تا جواب دهی گوئی مردم و دوم آنچ بدو حقیقت

یابحد یا برسم جواب دهی و مطلب هل نیز بدو قسم بود یکی بسیط و بدو وجود آن چیز طلبند مثلا
گویند هل الانسان یعنی انسان موجود هست یا نه و دوم هل مرکب و بدو حال از غیر طلبند
چنانکه هل الانسان ضاحکا او کاتبا او غیره و بمطلب ای تمییز طلبند و جواب بفصل بود و مطلب
لم علة آن چیز طلبند و در چیزها بکار دارند که انرا علتی بود و ترتیب چنانک اول مطلب ما پس مطلب
هل بسیط پس مطلب ماء دوم پس مطلب ای پس مطلب لم پس مطلب هل مرکب چه تا معنی لفظ معلوم
نباشد از وجود پرسیدن عبث بود و تا وجود معلوم نشود از ماهیت دانستن فایده نبود و تا
ماهیت ندانند تمییز بکار نیاید و تا ممیز نشود از علة نپرسند و مطالع فروع پنج دیگر است
مطلب کیف که بدو چگونگی معلوم شود و مطلب کم بدو عدد معلوم شود و مطلب این که بدو مکان
معلوم شود و مطلب متی که بدو زمان معلوم شود و مطلب من که بدو شخص معلوم شود و هل مرکب بجاء همه این
جمله باشد در احوال علمها در هر علمی چیزی بود که آن علم مقصور بود بر بحث او و آن چیز را موضوع
آن علم خوانند و قضیهاء بود که مقدمات مطالب بود در ان علم آن مقدمات را مبادی آن علم خوانند
و قضیهاء بود که ظاهر بود و بعضی ظاهر نبود در ان علم این را مصادرات خوانند و بعض آنچ در علم دیگر
ظاهر شد و انرا اصول موضوعه خوانند و قضیهاء که در علم معلوم خواهند که در و مطلوب از ان علم آن بود انرا
مسایل آن علم خوانند و مقدمات علوم باید که ضروری بود و این ضروری محمول متقوم موضوع بود چنانک گویند
انسان حیوانست و یا آن اعراض ذاتی او چنانک گویند انسان ضاحک یا کاتب چنانکه گویند انسان سپید است یا سیاه
ازاعراض ذاتی جسم است نه انسان و موضوع در مسایل هر علم در موضوع آن علم بود یا چیزی که بدو تعلق داشته باشد
و محمول مقدمات یا اعراض ذاتی و چون موضوع یک علم مطلق بود و موضوع دیگر مقید چنانک اگر موضوع علم اکبر
بود و اگر متحرک موضوع علم دیگر دوم را گویند در تحت علم اول است و چون علمی در تحت علمی بود و مبادی بعضی هم درین علم
مسلم باید داشت از بهر آنک موضوع او علم فوقانی بود و چنانک طبیب را مسلم باید داشت که طبایع چهار است و امزجه نه
چه بحث این بر علم صاحب طبیعی است و فقیه را مسلم باید داشت که قرآن حجت است و اجماع دلیلی قاطع چه بعضی این علم بعلمی دیگر
تعلق دارد و انتهاء علمها با علمی رسد که بالاء او علمی دیگر نبود و این علم اعلی بود که بدو بحث کنند از وجود او که اعم اشیاست و احوال
وجود و مبادی و جمله ضروری بود پس صاحب هر علمی باید که حد و مرتبه هر بحثی نگاه دارد تا متحیر نشود و هم اندکه پایه و منزلت
هر علمی با کجا و چند است اینست مافی بحثی درین باب هر کراین قدر دانسته بکار داشته آید از خطا و زلل احتراز نمود شعه و طلب حق در هر مطلوبی
ظاهر گشته تم

کتاب خرد نمای جان افروز

بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین

الحمد لله رب العالمین و الصلوة علی محمد و آله الطیبین الطاهرین گوید ابو الفضل یوسف
بن علی المستوفی که قربت و منادمت مجلس پادشاهان و بزرگان مرد خردمند بسخن خوب باید
خاصه که بر سر وقت گوید و نیز فاعل الغت میان خردمندان بگفتار لطیف استوار گردد و نهاد
مردم بر آنست که چون سخن حکمت بنظم و نثر بشنود حالی جان او بیاساید و چون معنی آن بخاطر
او بپیوندد و کار بندد نام خردمندی بروی افتد بدین معانی این چند سخن تالیف کرده آمد و با
امثال امیر المومنین علیه السلام و بنظم فردوسی آراسته کردانیده شد تا هر که تامل کند جان
او بیفروزد و خرد او بنماید **در خرد برزیدن** لقمان حکیم گفته است که غایت بزرگی و شرف
در دنیا و آخرت خرد و دانش است و هر که خردمند و دانا باشد معایب وی پوشیده ماند و همه
ناخوبیها که در احوال او باشد در معرض هر کلام نیکوتر نماید و اگر او را هیچ فضیلت نیست جز آنکه
مردمان از شر وی ایمن باشند بس است قال علی کرم الله وجهه العاقل یسعی فیما
یعنی جاله و ینفی عنه و باله **بیت** خرد همچو آبست و دانش زمین بدان کین جدا و آن جدا نیست زین
فروغست جان و روان را خرد انوشه کسی کو خرد پرورد
خرد مرد را خلعت ایزدیست
سزاوار خلعت نگه کن که کیست **در خویشتن رنجیدن پادشاه** چون اسکندر بزمین پارس رسید
قومی از جمله حشم آن دیار بخدمت استقبال آمدند و فرمان برداری اظهار کردند و هر یک
خویش را بسبب تهنیة برآوردند و بدان وسیلت خویشتن را بازاری ساختند هم در ساعت بفرمود
تا آن قوم را بر دارها کشیدند و بخشم همه اصناف لشکر ایشانرا عبرتی ساختند و منادی
فرمود که هر آن کسی که بر ملوک و خداوندان چنین دلیری کند و این اقدام نماید سزاوار آن آ

ایشان است قال علی کرم الله وجهه کثرة الآمال یقطع آمال الرجال

بیت بکه کن بگفتار مردم دهن که از نامه چند گوید سخن جو خون خداوند ریزد کسی
بگیتی درنگش نماید بسی چنان دان که ریزندهٔ خون شاه جز آتش نه بیند بهنگام گاه

در استزادت ناداشتن از پادشاه بزرجمهر گفته است هیچ بنده را در دل نباید آورد
که از ملوک استزادتی دارد بدان سبب که چون ازین معنی چیزی در دل مردم باشد اثر آن
بر روی وی پیدا آید و بر زبان او ظاهر شود و هرگاه که ملوک را مقرر گردد که بنده از ایشان
ناخشنودست بر آنکس متغیر گردند و رای ایشان در باب او تباه شود قال علی کرم الله
وجهه من تعدی الحق ضاق مذهبه ومن تشبث بطاعته فاق سببه

بیت هر آنکس که بر پادشاه دشمنست روانش پرستار اهریمنست باندیشه گر سر بتابد ازوی
بتابد بهمانگاه ازو بخت روی وگر بر تو گردد ز چیزی دژم بپوزش گرای و مزن هیچ دم
بفرّ او بداند نهان ترا دل کژ و چیره زبان ترا ز گیتی تو خشنودی شاه جوی
مشو پیش تختش مگر تازه روی کسی را که شاه جهان خوار کرد بماند روانش همیشه بدرد
دل شاه را همچو دریا شمر پرستنده ملاح و کشتی هنر

در پادشاهی که طریق عدل نسپرد افلاطون گفته است پادشاه باید که از عدل نگردد و سخن ستم رسیدگان
بشنود تا ملک وی از انواع زوال ایمن گردد و آنچه بر پادشاه واجبست رعیت را عدلست و پادشاه
بر زیردستان طاعت داری و قال علی علیه السلام اسد حطوم خیر من سلطان
ظلوم **بیت** چنین گفت نوشیروان قباد که چون شاه را سر بپیچد ز داد کند چرخ منشور ملکش سیاه
ستاره نخواند ورا نیز شاه ستم نامهٔ عدل شاهان بود جو درد دل بیگناهان بود

در آنکه پادشاه ممسک نباید گفته است بر پادشاه واجبست که با رعیت خلق فرماید و

وطریق امساک نسپرد بدان سبب که آن درویشی همیشست و چون عدل گسترد همه جهان
خزینه دار او اند قال علی علیه السلام فی سعة الاخلاق کنوز الارزاق

بیت نباید که بندد در گنج سخت بویژه خداوند دیهیم و تخت نباشد شهان را بهر کس نیاز
همیشه بوند ایمن از رنج آز

در کینه ناداشتن پادشاه از کس و گفته است
که نشاید که پادشاه از هیچ کس کینه گیرد و در خشم شود و انتقام فرماید زیرا که وی بلندتر
از مکافات کردن باشد و فرمان او نافذست هرگاه که خواهد مثالی تواند داد قال
علی کرم الله وجهه لا سؤدد مع الانتقام **بیت** گر از کس دل شاه کین آورد
همی رخنه در داد و دین آورد دل پادشا گر گراید بمهر برو کارها تازه دارد سپهر
جو خواهد که بستایدش پادشا نهد خشم و کین تا شود پارسا

در پادشاه عادل ممسک سکندر گفت هر آن پادشاهی که او عادل باشد مال بخش نبود مملکت بر نسق نظام نباشد و نام
او پس از وفات او مندرس شود و اگر سخاوت با عدل یاری کند ذکر او جاوید بماند قال
علی کرم الله وجهه السید من عمّت یده و یرجی عنده **بیت**
گرت هیچ گنج است ای نیک رای بیارای دل را بفردا مپای جو برگردد این چرخ ناپایدار
ترا نام نیکو بود یادگار جو با داد بخشایی از گنج بند بماند پس از مرگ نامت بلند

در کسی که از خاندان ملک بود و بر پادشاه بیرون آید پرویز گفتست که چون پادشاهی
بر قرابتی و خدمتکاری از خاندان ملک اقبال کند و بتشریف و نواخت بزرگ گرداند
و کرامت آن و عدت ارزانی دارد روا بود که نزغات شیطان و نخوت نسب و تحمل سپاه
غرور و عشوه در دماغ او افکند و قصد کند تا اشیاع و اتباع را در زمرهٔ خویش آورد
و انتهاز فرصتی جوید چنان باید که پادشاه او را هیچ زمان ندهد و عالم از و خالی ماند که اگر

روزگار را بد قهر کردن او دشوار باشد که قاعدهٔ ملک از و خراب گردد قال علی العیاذ
بالله من بوائق النقمات وعداوات القرابات **شعر** هر آنکس که بازد ببیداد دوست
دل شاه را زو در آید شکست وگر دشمنی پای اندر دلش چونی دانش از بوستان بگسلش
که گر دیر ماند بنیرو شود وز و باغ شاهی پر آشو شود **در قهر کردن خارجی که**
ملک جوید ارسطاطالیس گفت هر که که از طرفی خارجی بحکم آلت وعدتی که جمع دارد
سودای پادشاهی در سر افتد و بگفتار بی خردان فریفته گردد بر پادشاه روزگار زوال جست
که در قهر او هیچ توقف روا ندارد و بنفس خویش با حشم محتشم روی بدو آرد و بزودی ورا مقهور
و مخذول گرداند چنانکه عبرت خلق شود و دیگران را تنبیه افتد قال علی کرم الله
وجهه قدر الرجل علی قدر همته وشجاعته علی قدر انفته **بیت**
چو مردم ندارد نهاد پلنگ نگردد زمانه برو تار و تنگ اگر پشه با پیل کین آورد
همی رخنه در داد و دین آورد کجا پادشاهیست بی جنگ نیست وگر چند روی زمین تنگ نیست
هر تیر کی اندر آید بخواب چو تیغ از میان برکشد آفتاب **در پادشاه ظالم**
بقراط گفت هر آن پادشاهی که دست به بیداد برگشاید و بر خلق خدای در عدل ببندد پادشاهی
او نظام نپذیرد و زمانه تباه گردد و از عمر برخورداری نیابد و زوال ملک او زود بود قال
علی کرم الله وجهه اذا تغیر السلطان تغیر الزمان **بیت** مبادا که بیداد آید ز شاه
که گردد زمانه سراسر تباه نزاید بهنگام بر دشت گور بود بچهٔ باز را چشم کور
شود در جهان چشمهٔ آب خشک نیابد بنافه درون بوی مشک **در سر نگاه داشتن از**
دوست لقمان حکیم گفته است بکوشید تا دوستان شما بسیار باشند و هر تکلف که ممکن گردد
از مراعات دوستی و نگاه داشتن دلهای ایشان بجا آورید و حذر کنید تا از جملهٔ هزار تن

یک تن را صاحب سر خویش نگردانید قال علی کرم الله وجهه العاقل احزم للامر
واحفظ لسره فان لکل صدیق صدیقا **بیت** مجوی از دل هر کسی راستی
که از جست و جوی آیدت کاستی چه یزدان پرست و چه خسرو پرست اگر پای گیری سر آید بدست
سخن هیچ مسرای با رازدار که او را بود نیز انباز و یار **در وزیر ناصح** و گفته است
که هیچ آرایش ملک را چون وزیر ناصح نیست و وزیر خویش را گفت که وفادار باش و حق اعتماد
گزارده باشی و هر چه در مجلس ما گویی راست گویی تا ثقت من بگفتار تو زیادت گردد و بر من
واجبست که هرگاه که خواهی مرا بتوانی دید و دیگر که گفتار ساعیان بر تو نشنوم و سیوم آنکه
راز همه خویش با تو گویم و چون این شرطها بر جای باشد ملک را جمال افزاید و ظاهر آن جمله
تو باشی قال علی کرم الله وجهه وزیر الملک جناحه یطیر به **بیت**
ز دستور با دانش و راستگوی وفادار پاکیزه و نیک خوی درفشان شود شاه با گاه و فر
سعادت بود هر دو را راهبر **در دبیری** و گفته است دبیری حرفتیست که پادشاه را
از و گزیر نیست و چون دبیر خردمند و بردبار و سخن پذیر بود زود بلند گردد و سفیر و
ندیم گردد و در اسرار محل اعتماد یابد قال علی علیه السلام لسانک ترجمان عقلک
وکتابک عنوان فضلک **بیت** دبیریست از پیشها ارجمند وز و مرد افکنده گردد بلند
چو با آلت و رای باشد دبیر همان بردبار و سخن پذیر همیشه بود شاه از شاه و تخت
کند آسمانش سزاوار تخت **در راستی کردن** و گفته است ای پسر جهد کن تا
همیشه طالب راستی باشی و از کژیها که بدان گرد نام زشتی بر تو نشیند دور باشی که همهٔ آلتها
بیکدیگر پیوسته است و هر گاه که در یک نوع ناکردنی مداخلت کردی اخوات آن زود بدان
پیوسته گردد و آتش ناشایست بالا گیرد و اگر در حال خواهی که خویشتن از آن باز داری دشوار باشد

وبسیار رنج رسد تا آبی بر آن آتش توان ریخت قال علی کرم الله وجهه الصدق
ینجی والکذب یردی بیت مگرد ای پسر از دین و از راستی که خشم خدای آورد کاستی
بزرگ آن کسی کو بگفتار راست زبان را بیاراست وکژی نخواست ز گیتی چو رفت آن بهرزه گوی
نماند بجز زشت گویی از وی **در مردم مسرف** و هم او گفته ای پسر اسراف کننده و مبذری را
بسیچ جز نواخ است اول همه چیزی که ویرا بکار نیاید خورد و آن پوشد که در خور پایگاه وی
نباشد و چنان خرج کند که دستگاه وی آنرا احتمال نتواند کرد قال علی علیه السلام
کن سمحا ولا تکن مبذرا بیت چو داری بدست اندرون خواسته
زر و سیم و اسپان آراسته ؛ هزینه چنان کن که بایدت کرد ؛ نباید فشاند و نباید فشرد
میانه گزینی بمانی بجای ؛ نباشد بجز نیکیت رهنمای **در ستایش هنر** بزرجمهر گفته است
هنر آنست که
که بندگان را بر آزادگان فزونی دهد و درویشان را بر توانگران فضیلت نهد و وضیع را بر شریف
بگذراند و ذلیل را بر عزیز مقدم دارد و فرودستان را عز مجلس شاه پدید آورد قال علی کرم الله
وجهه الشرف بالعلم والادب لا بالاصل والنسب بیت
چو پرسند پرسندگان از هنر ؛ نشاید که پاسخ دهیم از گهر ؛ همان پر هنر مردم پیشه کار
نباشد بچشم خردمند خوار ؛ گرا جفت گردد هنر با خرد ؛ شود مهتر و از هنر برخورد
در صفت بخیل از بزرگی پرسیدند که بخیل کیست پاسخ داد که آن که هر چه نفقات کند
پندارد که تا چه کرده است و آنچه نگاه دارد پندارد که بماند خویشتن را بدان شرف شناسد
قال علی علیه السلام البخیل مستعجل الفقر بیت ز چیز ایمنی باید و خوردنی
همان پوشش نغز و گستردنی توانگر کجا سخت باشد بچیز فرومایه خوانش چو درویش نیز
در کاهلی بیاد گفته است ز کاهلی و بی اندیشگی دور باید بود از آنکه کاهلی حق هیچ کس

نتواند گزارد و بی اندیشه بهیچ حق نتواند رسید قال علی کرم الله وجهه من اطاع
التوانی ضیع الحقوق بیت چه گفت آن سخن گوی آزاد مرد که آزاده را کاهلی بنده کرد
گر از کاهلان یار خواهی بکار نباشی جهان جوی مردم شمار چو کاهل بود مرد دانا بکار
ازو سیر گردد دل روزگار **در تیمار داشتن آزادمردان** احمد بود او گفته است
گرسنه شدن آزادمردان و کفاة الرجال بدین کار تر از ناچیز گشتن خزاین است قال
علی علیه السلام واجب علی ذوی التقدیم صیانة الرجل الکریم بیت
هر آنکس که باشد ترا زیردست مفرماش در بی نوایی نشست وگر زیردستی شود گنج دار
تو او را از آن گنج بی رنج دار چو از خویشتن شان و دادار جهان گشته از تو شاد و او نیز شاد
در نگاه داشتن نعمت و گفته اند که دینار و درم مهریست از آفریدگار جل جلاله از
بهر روزی خلق آفرین شده و آنرا نتوان خورد و نتوان پوشید فاما باید که مردم لختی بورزد
و نگاه دارد که مروت بدان کشید و بر هر که عرضه کرده آید در وقت حاجتی که دارد روا شود
قال علی کرم الله وجهه رحم الله من اکتسب مذخورا واجتنب
محظورا بیت مروت نباشد گرا چیز نیست همان چاره نزدیک او نیز نیست وگر هست چیز لختی بورز
که بی چیز را کس ندارد بارز **در قناعت کردن** و بونصر کندری گفته است هر بنده
که قانع باشد از جمله آزادانست و هر آزادی که حریص باشد از جمله بندگانست قال علی
کرم الله وجهه الحسود مغتاظ علی من لا ذنب له بیت بکش تا توانی دل و جان ز رشک
که رشک آورد گرم و خونین سرشک دژاگاه رد بوسیت با درد و آز وز و جان و دل روز و شب در گداز
در مال جمع کردن پادشاه پرویز گفته است که پادشاه باید که اندر طلب
مال و خزینه انباشتن از اجناس نعمت جهد نکند و در آن کوشد که رعیت آسوده باشد و آثار

نیکویی او بماند که چون نوبت ملک از و در گذرد رنج او سپاس شود و نعمت او بدیگری باز گردد
و وبال آن بسری او را بماند قال علی علیه السلام رب طلب قد جرّ الی حرب **بیت**
دو چشم شه اندر سرای سپنج چنین خیره گشت از پی تاج و گنج جهانی بکاشت بآب سپرد
نیرزد چه داری ازو دل بدرد تو رنجی و دیگر کسی بر خورد بداد و بخوردنش پس نکرد
در غم ناخوردن از کار ناآمده بزرجمهر گفته است هر که او را ناآمده دل بغم دارد
از خود بی نصیب افتد و روزگار بفکرت مستغرق باشد و از عیش مزه نیابد و بر قانون درست
شغلی از دست او بر نیاید ازیرا که خاطر او پیوسته متردد بود و حوادث و آفات را مترصد
قال علی کرم الله وجهه اشرف خصال الکریم غفلته عما یعلم **بیت**
ز ناآمده کار دل را بغم مده گر نداری بناشی درم چنین زندگانی بنارد بها
که باشد سر اندر دم اژدها **در زیادت طلب ناکردن** احنف قیس گفته است
هر آنکس که فکرت بر جمع مال کردن نگمارد و تن خویش در طلب زیادتی نرنجاند و باندازه و
کفاف قانع باشد روزگار او بسلامت گذرد آنچه او را مقدرست بدو میرسد قال علی کرم الله
وجهه من اجمل فی الطلب اتاه رزقه من حیث لا یحتسب **بیت**
کسی کو بگنج و درم ننگرد همه روز او بر خوشی بگذرد هر آن روز کو بینوا اندر گذشت
همه از بد گیتی آزاد گشت **در شکر کردن** محمد عبد الملک در اثنای نامه
سوی عبد الله طاهر نبشته بود که اگر شکر را هیچ فضیلتی نیست جز آنکه مکافات نعمتی باشد
و بدان انتظار زیادتی نعمت توان کرد تمامست و عبد الله از دبیر خویش پرسید که
این دو نکته را چه بینی جواب داد چون دو گوشوار قیمتی که از بناگوش خوب رویی
آویخته باشد قال علی علیه السلام من یشکر الناس علی ایادیهم استوجب

للمزید **بیت** کسی کو ز بخشش بدارد سپاس همیشه بود شاکر و حق شناس
امید او فتد بخششی دیگرش دهد شاخ شادی و دولت برش **در رضا دادن**
بتقدیر خدای عز و جل دوستی از آن یحیی بن خالد برمکی بنزدیک وی آمد و
گفت که این زمان که تو از امیر المومنین بازگشتی بر لفظ وی سخنی رفت که اثر آن
اعتقاد ناخوب که در حق تو میدارد از آن می تافت باید که درین باب تدبیری و حیلتی اندیشی
یحیی جواب داد که ای برادر چیزی میگویی و ندانسته که چون ادبار روی بجانب قومی
نهد همه مملکت آن قوم در تدبیر و حیلت آن دفع باشد قال علی علیه السلام اذا حلّ
التقدیر بطل التدبیر **بیت** بدان ای برادر چو گردان سپهر شود تند و چین اندر آرد بچهر
خردمند دانا نیارد برون سر از چنبر او بر نگ فسون نکو گفت دانای بسیار هوش
که با اختر بد بمردی مکوش **در متابعت هوا ناکردن** مأمون گفت هر گاه
که هزار کرده آید و بر متابعت هوا رفته شود تدبیر و رای برمد و خاطر از اندیشه بگریزد
و چون اصابت رای نباشد روزگار بر مراد نگردد و شغل بالا نگیرد قال علی علیه
السلام اکفف هواک یطب مثواک **بیت** کسی را کجا پیش رو شد هوا
چنان دان که رایش نگیرد نوا گرت رای با آزمایش بود همه روزت اندر فزایش بود
در آهستگی نمودن با دیو مردم لقمان حکیم گوید که اگر دیو مردم باید کرد از
طریق خشم و تندی و درشتی نزدیک تو آید بآهستگی و نرمی پیش او باز شو تا فتنه نخیزد و آتش
خشم فرو نشیند و بستگیها بگشاید و شکستها درست گردد قال علی کرم الله وجهه
الرفق یفتح المنغلق و یفتق المرتتق **بیت** تو با دیو مردم خرد پیشه کن
بنرمی ز آهستگی ران سخن درشتی و تندی نیاید بکار بنرمی برآید ز سوراخ مار

در مردم بسیار گوی احنف بن قیس گوید که مردم بسیار خرد کم سخن است و هر که بسیار گوید زلت و سخط وی همیشه او را رنجور دارد و او را خردمندان همیشه سخن اصغا نکنند و از مجالست وی گریزان باشند قال علی کرم الله وجهه اِذا تمّ العقل نقص الکلام فمن عرف به وقره الخاص والعام **بیت**
بگفتار بی خود چو نیرو کنی ‌ ‌ روان خرد را بر آهو کنی
ندانی که چندین نداری خرد ‌ ‌ که مغزت بدانش خرد پرورد
مگوی آن سخن کاندران سود نیست ‌ ‌ وزان آتشت بهره جز دود نیست
در خرسندی کردن بزرگی گفته است که خرسند بودن بداده خدای تعالی توانگریست بی نهایت و شمشیریست برا که از هیچ زخمی باز نجهد قال علی علیه السلام القناعة سیف لا ینبو **بیت** چو خرسند باشی بداد خدای ‌ ‌ توانگر شوی یک دل و پاک رای
توانگر شود هر که خرسند گشت ‌ ‌ گل نوبهارش برومند گشت **در عیب ناجستن مردمان و بغی ناکردن** سقراط گفته است که بغی کردن و عیب جستن ناستوده است هر که عیب خویش داند عیب هیچ کس نجوید و آزادمردان نخست خویشتن را از عیب نگاه دارند انگاه عیب دیگران نجویند قال علی علیه السلام البغی سائق الی الحین **بیت**
چو عیب تن خویش داند کسی ‌ ‌ ز عیب دگر کس نجوید بسی
مکن پیش عیب کسان را مجوی ‌ ‌ چرا نکه برتابی از عیب روی **در شنودن سخن از هر کسی بتمام** عمرو عاص گفته است مهتر چنان می باید که باشد که چون سخن اهل فنا اهل پیش او آغاز کنند اگرچه داند که بیهوده است از ان اعراض نکند و تمام بشنود که در میان گفتار بیهوده بسیار سخن بود که غرض مردم از ان بحاصل آید و نیز گوینده در باز نمودن احوالها دلیرتر باشد قال علی کرم الله وجهه لا تنظر الی من قال وانظر الی ما قال **بیت** سپردن بگفتار گوینده گوش
بتن توش یابی بدل رای و هوش ‌ ‌ سخن گوی چون برگشاید سخن
بمان تا بگوید تو تندی مکن ‌ ‌ سخن بشنو و بهتر ین یادگیر
نگر تا کدام آیدت دلپذیر **در آنکه مردم که کبر آورد** و گفته اند که هیچ کبر آور را دوست نباشد و همه عالم را تحت منت خویش داند و شب و روز در طلب زیادتی باشد و از بند پنداشت هرگز آزاد نشود و خویشتن را در شغلها از دیگران بیشتر زیاده شناسد تا لاجرم همیشه محروم باشد قال علی کرم الله وجهه الکبر داعی الی التقحم فی الذنوب **بیت** ز کینی تو ای مرد افزون منش ‌ ‌ جزای تو با جان و تن بد کنش
نه از زمانه تو خشنود هیچ ‌ ‌ همه در فزونیت بینم بپیچ
بیکدم زدن پستی از جان و تن ‌ ‌ همی بس بزرگ آیدت خویشتن **در مردم بی نفس** نفس خلعتی است از کردگار هر که را ارزانی ندارد نشان خساست و رکاکت با آنکس بود و اقبال هرگز گرد او نگردد و در میان خردمندان بی قدر بود و اگر بشغلی منسوب کنند اهلیت آن شغل نبود و از وی بزرگی نیاید و هر چند او را فاعد و شکوه نهند از بی نفسی بپایان در ان آورد قال علی کرم الله وجهه المرء حیث نفسه ان صانها ارتفعت وان قصرها اتضعت **بیت** تن خویش را گر بداری بزرگ ‌ ‌ اگر گاه یابی بگردی سترگ
چو باشی فرومایه و نابکار ‌ ‌ نزیبد ترا خلعت کردگار **در مردم شوربخت** سقراط گوید هر که ایزد تعالی شوربخت آفرید و از روزگار بهره او رنج و زحمت نهاد رای و کوشش سود ندارد و آنچه نصیب و آمد ذره کم و بیش نشود قال علی کرم الله وجهه لکل قضاء جالب ولکل در حالب **بیت** اگر بخشش کردگار بلند ‌ ‌ چنانست کاید بما برگزند
برای بد و اندیشه نابکار ‌ ‌ کجا بازگردد بد روزگار **در تیمار داشتن فرزند نیکو** هر اگر کسی را فرزندی باشد و از مقتضی نهاد بد گوهر بود بر پدر واجبست که او را از خویشتن دور نکند

وبهمه احوال وراز خلل خالی دارد چنانک بکسی حاجتمند نگردد چه اگر برخلاف آن باشد شغلی
نکوهیده مشغول گردد یا چیزی بردست او گیرد که آسیب آن بعرض و باز گردد و مضرت بپذیرد و
روا بود که قصد جان پذیرد قال علی کرم الله وجهه افضل الاعمال صیانة
العرض بالمال **بیت** چو فرزند بدگوهر آید پدید ٭ بناکام بارش باید کشید
درختی که گشتی و آمد ببار ٭ بچین بارش ارچه نیاید بکار ٭ که گر بار خارست خود کشتهٔ
وگر پرنیانست خود رشتهٔ **در نیکوکاری ورزیدن** حکیمی گفته است هر که سیرت
خویشتن در نیکوکاری نگاه دارد خدای تعالی حال برو بگرداند و کار او هر روز با تراجع و قوت
او بذل سوال گرفتار شود قال علی علیه السلام المنسوب الی فعله ماخوذ بعمله
بیت هران کز ره مردمی بگذرد ٭ خردمند از مردمان نشمرد ٭ چو اگشت باید همی زین سرشت
که پالیز با بنش آغاز کشت **در مرد لجوج** هر که لجوج پیشه دارد همیشه اسیر آز و نیاز باشد
و از بند حرمان هرگز خلاص نیابد و روزگار او بی خصومت و لجاج بسر نشود قال علی علیه
السلام الانصاف راحة واللجاجة وقاحة **بیت** ستیزه نه خوب آید از نامجوی
بپرهیز و گرد ستیزه مپوی ٭ ستیزه چو شد مرد را پیشرو ٭ بماند نیازش همه ساله نو
در مردم بدخوی ارسطاطالیس گوید هر که بدخو بود مردمان را بهیچ نوع با او الفت
نیوفتد و از و گریزان باشند و روزگار با وحشت تنهایی و درویشی گذارد و خدای تعالی
بران هر از و ناخشنود باشد قال علی علیه السلام سوء الخلق یفسد العمل کما یفسد
الصبی العسل **بیت** چو بدخو بود مرد درویش و خوار ٭ ببیند آن از بد روزگار
نه خیر و نه دانش نه رای و هنر ٭ نه دین و نه خشنود از و دادگر **در بردباری** حسن بن علی
علیهما السلام گفته است که زینت آنکس راست که بردبارست و ستوده تر عوضی مردم بار درا

بر آنچه از جاهلی در عوض فعل او درگذارد آنست که مردمان اعوان او باشند بر خصم او
قال علی کرم الله وجهه الحلیم من عفه العظیم **بیت**
هر مردیی بردباری بود ٭ چو تیزی کنی تن بخواری بود ٭ کم آزاری و بردباری گزین
که اینست آیین فرهنگ و دین **در خاموشی** ابوبکر صدیق رضی الله عنه گفته است خاموش
بودن کارها حکمتی بزرگست و غنیمت و فایده آن بسیار و نیز گفته که بسیار وقتها از گفتن
پشیمان شدم و از ناگفتن پشیمان نشدم قال علی کرم فی الصمت السلامة
من الندامة **بیت** نه بینی که خسرو بموبد چه گفت ٭ بدانگه که بگشاد راز از نهفت
سخن گفت ناگفته چون گوهرست ٭ کجا نابسوده بسنگ اندر است ٭ چو از بند پیوند یابد زبر
درخشنده مهری بود بی بها **در پرهیزکاری و شرم** عثمان عفان رضی الله عنه
گفته است اخف که هر که از پرهیزکاری دست بدارد شرم از وی دوری گیرد و هر که شرم
ندارد دل وی زنده نباشد و عیب وی پوشیده نماند قال علی علیه السلام من کساه
الحیاء ثوبه لم یر الناس عیبه **بیت** هر آنکس که با شرم و آزرم جوی ٭ همیشه دلش زنده و تازه روی
بپرهیز و از کار بد شرم دار ٭ خنک مرد با شرم پرهیزکار **در کار کردن بمشورت
اهل رای** امیرالمومنین علی کرم الله وجهه گفته است که بزرگتر یاری دادن خویشتن
آنست که از خردمندان رای خواسته شود و بر آنچه مشورت کنند رفته آید و تباه تر و ناستوده تر
استعدادی آنست که برای خویشتن استبدادی نموده آید قال علی کرم الله وجهه
من استشار ذوی الالباب دل علی الصواب **بیت** مزن رای جز با خردمند مرد
ز راه خرد تا توانی مگرد ٭ چو بر دانش خویش مهر آوری ٭ خرد را ز تو بگسلد داوری
در صبر کردن هم او گفتست هر که در کام حوادث افتد جز صبر کردن روی

ندارد

چه اگر اضطراب کند چون مرغی باشد که بر دام آویزد هر چند پیش طپد محکم تر شود و بصبر
خلاص یابد و بمراد برسد قَالَ عَلِیٌّ کَرَّمَ اللّٰهُ وَجْهَهُ اَلصَّبْرُ مَصْطَبَةٌ لَا
تَکْبُو **بیت** بهر نیک و بد پند دانا نیوش — چو ناکام آمد تو با صبر کوش
بدیها بصبر از میان بگذرد — سر مرد باید که دارد خرد **در مردم سخن چین** و هم او گفته است
که هیچ سخن چین را خریداری نباید کردن بهر آن سبب که گفتار نقل کند و از جهت خویش بدان
زیادتیها نهد و تر از آن زیان دارد و گفتار مردمان هم برین جمله نزدیک تو آورد و ویرا
زان هیچ سود ندارد و باشد که اگر وقتی سخنی بزبان او برود ویرا راست گوی نتوان داشت
و بران چندان اعتماد نتوان کرد قَالَ عَلِیٌّ عَلَیْهِ السَّلَامُ مَنْ سَعَی بِالنَّمِیمَةِ حَذِرَهُ
الْقَرِیبُ وَمَقَتَهُ الْغَرِیبُ **بیت** سخن چین بی دانش و چاره گر — نباید که باشد به پیش گذر
چنان دان که بی شرم و بسیار گوی — ندارد بنزد کسان آب روی **در مردم نیک عهد**
و هم او گفته است مروت آن کس راست که نیک عهد است و هر که نیک عهد است مردمان سخن
و مال بروی اعتماد دارند و اهل خرد و هنر بصحبت او را رغبت نمایند و پیوسته تازه روی و
خوش دل بود قَالَ عَلِیٌّ عَلَیْهِ السَّلَامُ مِنْ اَکْرَمِ حُسْنِ الْعَهْدِ لِینُ الشِّیَمِ
بیت نکو عهد مردم بود تازه روی — همیشه روان باشد آبش بجوی — چو پیمان شکن باشی و تیز مغز
نیاید بگیتی ز تو کار نغز — مبادا که باشی تو پیمان شکن — که خاکست پیمان شکن را کفن
در جوانمردی از ابن عباس رضی الله عنه پرسیدند که جوانمرد کیست گفت جوانمرد
آنست که کسانرا نعمت دهد که بروی هیچ حقی ندارند و با حاجت خواهنده موافق اند
و دل خواهنده آنرا تا رنگ نگرداند و آن امروز بفردا نیفکند تا در دنیا مهتری او را
مسلم بود قَالَ عَلِیٌّ کَرَّمَ اللّٰهُ وَجْهَهُ سَادَةُ النَّاسِ فِی الدُّنْیَا الْاَسْخِیَاءُ

بیت توانگر تر آنکس که دل راد داشت — درم گرد کردن بدل باد داشت — ز بخشش هر آنکس که جوید سپاس
نخوانند بخشنده یزدان شناس **در پنج خصلت نکوهیده اول بدگمانی**
هر که مهتر بدگمانرا خدمت کند یا با وی صحبت دارد هر چند بجسم و زبان امانت می نماید و گمان
بد هر زمانی از و بر دل خیانتی صورت میکند و او را می آزارد تا کار بجایی رسد که بخون یکدیگر
سعی کند و هر دو را مال و جان بشود قَالَ عَلِیٌّ کَرَّمَ اللّٰهُ وَجْهَهُ سُوءُ الظَّنِّ
عَنِ الْعَقْلِ الْمَجْدُودِ **بیت** اگر بدگمان باشی و بدکنش — ز چرخ بلند آیدت سرزنش
چو همره کنی جنگ را با خرد — خردمندت از مردمان نشمرد **در بخیلی** هر گرا دوستی بخیل بود
با نعمت روا بود که بروی اعتماد کرده باشد اگر وقتی او را بمالی حاجت آید که بدان مال از
بلایی خلاص یابد یا در وجهی صرف کند که او را شغلی ساخته گردد و از ان حوال او خوب
شود اما چون بوقت حاجت از و چیزی خواهد رد کندش تا در ادبار و بلا بماند قَالَ عَلِیٌّ
کَرَّمَ اللّٰهُ وَجْهَهُ زَلَّةُ الْبَخِیلِ مِنَ التَّقْتِیرِ **بیت** گر آیدت روزی بچیزی نیاز
دو دست بگنج بخیلان میاز — که گر جویی از مشک سغله تو بوی — نیابی بخیره بگردش مپوی
در دوستی طماع هر گرا دوستی طامع بود و بر سر و علانیه او واقف باشد
اگر هر وقتی او را بنواختی و تشریفی گرامی گردانید چون دشمن او خواهد که احوالی معلوم
کند او را بنعمتی بفریبد همه اسرار بر دشمن بگشاید و ناگفتنیها بگوید و تو ان چه انست که
اخوات این معنی چه بود قَالَ اَکْثَرُ مَصَارِعِ الْعُقُولِ تَحْتَ بُرُوقِ
الْاَطْمَاعِ **بیت** دل مرد طامع بود بی خرد — بامید حاقل بوی ننگرد
بچیز کسان طمع دارد کسی — که بهره ندارد ز دانش بسی **در دوستی بددل**
اگر کسی با بددلی صحبت دارد و بسیار حقوق خویشتن بنزدیک او ثابت گرداند بامید آنکه

مظاهرت او خصمی را از خویشتن دفع کند چون کار پیش آید از بددلی روی بگرداند و آن دوست را بدست خصم باز دهد و خدای داند که عاقبت بکجا رسد قال علی علیه السلام الجبان ملاک الهلاک **بیت** بد اندر دل سنگ خارا شود
نماند نهان آشکارا شود   در نام جستن دلیری بود   زمانه ز بددل بسیری بود

در دوستی دروغ زن و حال دروغ زن دروغ زن مهمانا از شرح مستغنی بود فاما نکته گفته شود و آن آنست که دروغ زن هر زمان مردم را بدروغی رنجور گرداند یا شاد کند و عاقبت آن شادی هم برنج باز گردد و چون تامل افتد آنکس همه عمر در غصه و رنج افتد و بیم آفتها بزرگ بود قال علی علیه السلام لا عار اقبح من الکذب **بیت** بهر کار در پیشه کن راستی   چو خواهی که نگزایدت کاستی   هر آنکس که بسیار گوید دروغ   بنزدیک مردم نگیرد فروغ

در مردم نادان لقمان حکیم گفته است از کوه سنگ کشیدن آسانتر از آنست که نادان را بر سخنی مطلع گردانیدن قال علی کرم الله وجهه لا داء اعیی من الجهل **بیت** ز نادان نباشد بجز بدتری   نگر سوی بی دانشان ننگری
هر آنکس که جبر اندازد راست   ز بخشش فزونی نداند کجاست   نگردد برو آسمان بلند
ستاره نگوید که چونست و چند   فلک رهنمونش بسختی بود   همه بهر او شور بختی بود

در دشمنی که کید خویشتن پنهان دارد بزرجمهر گفته است بدترین دشمنی آن باشد که کید و مکر خویش پنهان دارد و با تو بطریق دوستی میرود و بسخن خوب می فریبد قال علی اکبر الاعداء اخفاهم مکیدة **بیت**
ز دشمن مکن دوستی خواستار   اگر چند خواند ترا شهریار   که دشمن درختیست بارش کبست
گرش پی بگیری برآید بدست   **در حزم و اندیشه در کارها** و گفته است

بزرگمهر حزم و پیش بینی پادشاه را آراسته بودنست و روشن تر آینه که پیشتر چیزها را بدان بتوان دید تفکر کردن در کارها قال علی کرم الله وجهه من فکر صفو امره عن کدره و نفعه من ضرره **بیت** ستون بزرگیست آهستگی
همان بخشش و داد و شایستگی   نگه کن که تا تاج با سر چه گفت   که با مغز ای سر خرد باد جفت
چو خواهی که نازی بتاج و نگین   مبادی جز آهسته و پیش بین

در خوی خوش افلاطون گفته است خوی خوش هدیه است مر بندگان را از ایزد تعالی و هر کرا ارزانی دارد از مکاید شیطان ایمن بود و اندیشه ناکردنی و ناگفتنی بر دل او نگذرد و زمانه با او خوش بود و آز و آرزو بر من دل وی نگردد و از روزگار همه شادی بیند و امید او بدنیا و آخرت وفا شود قال علی کرم الله وجهه بالخلق السجیح والکف عن القبیح **بیت**
جهان خوش بود بر دل نیک خوی   نگردد بگرد در آرزوی   همیشه خردمند و امیدوار
نبیند بجز شادی از روزگار

در مردم سبکسار بزرجمهر گفتست نباید که مردم سبکسار در هیچ کار شروع کند که بسیار وقت باشد که مردم بجهد و تکلف و آهستگی و نرمی شغلی بدان آورد که مقصودی از دشمنی حاصل آورد و چون در میانه باشد بیک سبکساری و تیزی آن رنج باطل گرداند و بعد از آن بهیچ حیلت و تدبیر فراهم نتوان آورد قال علی الحدة من الجنون **بیت** ستوده نباشد دل بادسار   برین داستان زد یکی هوشیار
سبکسار تندی نماید نخست   بفرجام کار آمد آرد درست   زبانی که اندر سرش مغز نیست
اگر در ببارد همان نغز نیست

در اندازهٔ خویش نگاه داشتن در طلب چیزها ارسطاطالیس گفت که هر که چیزی طلبد نه بر اندازهٔ حال خویش و در حد امکان و قدرت او نباید عاقبت در شماتت دشمنان و استهزاء بدخواهان افتد و رنجور دل گردد و بمراد نرسد

قال علی علیه السلام الکف عن حیرة الضلال خیر من رکوب الاهوال بیت
بنایافت رنجه مکن خویشتن که بیمار جان باشد و رنجه تن زچیزی که باشد تنت ناتوان
بجستنش خسته چه داری روان **در ناپیدا داشتن امانت** همو گفتست هر که حاجتی را
بر کاری دارد باید که آن نایب در کارها شرط امانت بجای آورد و هرچه داند بشنود درست
وراست باز نماند و از هیچ کس باک ندارد از یرا که بر آنچه در ضمیر پیر کار بود واقف نباشد
و کیفیت حالها تحقیق نداند و نشاید که از وی بد امنت بانکاه داشتن رضای کسی چیزی
پوشیده دارد که فساد آن بتوان دانست که تا کجا باشد قال علی کرم الله وجهه
المرء ما عاش فی تکذیب وطول الحیوة له فی تعذیب بیت
هر آنکس که با تو نگوید درست چنان دان که او دشمن جان تست خردمند پیشه کند راستی
چو خواهد که نگزایدش کاستی **در سخن ناگفتن میان دو ناجنس** بقراط گوید
هر که او را در مخالطت و مصاحبت دو ناجنس سخن گوید از امانت و دیانت دورست و بر
هر دو ستم کرده باشد بدان معنی که هرگز میان دو ناجنسان التیام نپذیرد و از صحبت یکدیگر
شاد نباشند و پیوسته این کس را بزشتی یاد میکنند قال علی الضدان لا یجتمعان بیت
کسی کو برد آب و آتش بهم ابر هر دوان کرده باشد ستم بس آنکه شود شیر با گرگ جفت
اگر تابش مه شود در نهفت **در مشورت کردن** و گفته اند هیچ کس از مشورت
بی نیاز نباشد زیرا که چون استبداد کند و هلاک شود خون خویشتن ریخته باشد و چون
ایزد تعالی بنده را هلاک خواهد گردانید او را استبداد دهد تا برای خویش خویشتن را هلاک
گرداند قال علی علیه السلام من استبد برأیه خبط خبط العشواء و تورط
الظلماء بیت چنین گفت با من یکی هوشمند که جانش خرد بود و رایش بلند هر آنکس که دارد روانش خرد

زدانا بتدبیر دانش برد **در ابقا ناکردن بر بدکرداران** حکیمی گفته است
که از بدکرداران و فرودستان در هیچ حال ابقا نباید کرد و معالجت جز قفا نباشد اگرچه از ایشان
درگذارند خویشتن ناشناس گردند و دیگران را بدکرداری آرزو بود قال علی رضی الله عنه
الجاهل لا یتعظ الا بالضرب بیت مکافات بد را بد آمد بدید بباید ز بد دامن اندر کشید
نباید بران بد مکافات کرد بباید غم آن جوانمرد خورد **در هنر آموختن پیوسته** بزرجمهر
گفته است هر که دانش آموزد و اعتقاد نکند که هرچه بود آموختم تا اگر خرد باشد بزرگ گردد
و اگر جاهل بود مذکور شود و خلق را بدو بسیار حاجت افتد اگرچه درویش و بی کس بود قال
علی علیه السلام کل صاحب علم غرثان الی علم آخر بیت میاسای ز آموختن یک زمان
ز دانش میفکن دل اندر گمان چو گفتی که وام خرد توختم همه هرچه بایستم آموختم
یکی نغز بازی کند روزگار که بنشاندت پیش آموزگار **در تاخیر ناکردن
در کارها** حکیمی گفته است مردم باید که کار امروز بفردا نیفکند که در تاخیر آفات بود
بسیار هر که را آموزگاری بود داند که از دست رفت فردا در نتوان یافت و از گذشته جز
تاسف نبود قال علی کرم الله وجهه التاخیر آفات بیت از آموزگاری بفردا امان
چه دانی که فردا چه زاید زمان گلستان چو امروز آمد ببار تو فردا چنین گل نیاید بکار
در دشمن دانا از نوشیروان پرسیدند که کدام کس باید که خردمند و داناتر باشد
جواب داد که دشمن زیرا که از دشمن دانا و خردمند مردم در پناه عافیت باشند قال علی
رضی الله عنه معاداة العاقل اسلم من ضلالات الجاهل بیت
نگه کن که دانای پیشین چه گفت بدان که بگشاد راز از نهفت چو دانا ترا دشمن جان بود
به از دوست مردی که نادان بود **در هنرمندی نسب** نوشیروان وقتی از جمله

رعایای خویش مردی با فرهنگ یافت در حق او اصطناعی فرمود و بدرجهٔ منادمت خویش
رسانید حاسدان در باب او قصدی کردند گفتند او را اصلی نیست و نسبی ندارد جواب داد
که اصطناع ما او را نسبی بزرگست قَالَ عَلِیٌّ کَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ أَبْنَاءُ الأَدَبِ
أَنْسَبُ بِكَ مِنْ أَبْنَاءِ النَّسَبِ **بیت** چنین گوید آن بخرد رهنمون
که فرهنگ باشد ز گوهر فزون ٭ چو فرهنگ آسایش جان بود ٭ ز گوهر سخن گفتن آسان بود
هر آنکس که با دانش و با هنر ٭ چه آمد گر او را نباشد گهر **در زیان افتادن از
بهر دیگران** بقراط میگوید که هر آنکس که خویشتن را بهر سود دیگران در زیان
افکند احمقی بزرگ بود قَالَ عَلِیٌّ عَلَیْهِ السَّلَامُ اِعْرِفْ قَدْرَكَ تُحْرِزْ أَمْرَكَ **بیت**
ز بهر کسان رنج بر تن نهی ز بی دانشی باشد و ابلهی تو چندین بکوشی از پی هر کسی
که پاداش آن را نیابی بسی **در ننگ ناداشتن از کارها** حکیمی گفتست که
مردم چنان باید که در همه اوقات از هیچ کار ننگ ندارد و هرچه روزگار در حق او اقتضا
کند بی سآمت و ملامت بجهد و طاقت پیش گیرد تا پیوسته فراخ روزی بود و بسلاح وقت
متحیر گردد قَالَ عَلِیٌّ کَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ الاجْتِهَادُ أَرْبَحُ بِضَاعَةٍ **بیت**
هر آنکس که دارد ز هر کار ننگ بود زندگانیش و روزیش تنگ چو کوشا بود مرد در کار خویش
روا بیند از کار بازار خویش **در مردم بدنام و بدکردار** و گفته اند هر آنکس که
احوال خویشتن پیراسته ندارد و خویشتن را بدنامی و بدکرداری معروف کرد اند خردمندان
از وی بپرهیزند و با او برو و ربا نزیند و جواب سلام او بطبع ندهند و همیشه با اندوه و بیم
باشد و عاقبت او وخیم قَالَ عَلِیٌّ عَلَیْهِ السَّلَامُ لَا تَأْمَنِ السَّاتَ وَ قَدْ عَلِمْتَ السَّیِّئَاتِ
بیت هر آنکس که خیزد از و نام بد بآغاز بد به بفرجام بد همیشه در اندوه و در بیم زیست

بران زندگانی بباید گریست **در بی مروتی کردن با فرزندان و خویشان**
حکیمی گفته است که هر آنکس که خدای تعالی او را از نعمت نصیبی داده باشد و فرزندان و
قرابات را از آن نیز بهره دارد زبان ایشان بمثالب و مساوی او دراز گردد و همه دل
در هلاک او بسته باشند و چون از دنیا تحویل کند و زر و مال و حسرت و آرزو با خویشتن برد
و میراث خوارگان دست و زبان بجرح بگشایند قَالَ عَلِیٌّ عَلَیْهِ السَّلَامُ أَکْرِمُوا الأَقْرِبَاءَ
وَامْنَعُوا الأَوْلَادَ عَنْ غَیْرِکُمْ **بیت** چه نازی همی در سرای سپنج
چه باشی نگهبان دنیا و گنج نه آن گنج تابوت بهرست و بس چو از گنج تو ناشناور کس
نیارد ز تو یاد فرزند تو نه نزدیک خویشان و فرزند تو ز میراث دشنام یابی تو بهر
شود پاسخ پای زهر تو زهر **در اندوه ناداشتن در جهان** مردم آنست
که دل بر جهان ننهد و تا بتواند اندوه بر دل نگمارد و از دنیا از آنچه او را دست دهد
نصیب شادی جوید و یقین شناسد که دنیا سرای درنگ نیست و از و انتقال می باید کرد
قَالَ عَلِیٌّ عَلَیْهِ السَّلَامُ الدُّنْیَا دَارُ مَمَرٍّ إِلَی مُسْتَقَرٍّ **بیت** از و بهره جز شادکامی مجوی
بباغ جهان برگ اندهی مبوی که گر تاج داری و گر عیش تنگ نبینی همی جایگاه درنگ
در مردم نیکونام افلاطون گفته است هر که نیکونام آید هرگز نمیرد و تا
روح در قالب او باشد خرم دل و خوش عیش بود و اهل خرد بدو تازه روی و امیدوار گردد
چون روح او بعالم علوی بپاساید نام او جاوید بماند قَالَ عَلِیٌّ کَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ
مَا لَكَ مِنْ دُنْیَاكَ إِلَّا مَا أَصْلَحْتَ بِهِ مَثْوَاكَ **بیت** هر آنکس که نیکی کند نگذرد
زمانه دمش را همی بشمرد نمرد آنکه او نیک کردار مرد بیا سود و جان را بیزدان سپرد
در هنر و فضل اظهار کردن بزرجمهر گفته است که هنرمند باید که در زیر

زبان پنهان نشود و نشاطهٔ خویش خود باشد و در محافل بزرگان بگفتار چون هنر و
فضل خویش اظهار کند تا بچشم حرمت بدو نگرد و محل و مقدار او بیفزاید قال علی علیه
السلم المرء مخبوٌّ تحت لسانه **بیت** تو چندان که باشی سخن گوی باش خردمند باش و جهانجوی باش
سخن چون بیاندر و گر یافتی از وی بکمان کام دل یافتی **در تأمل کردن در**
شنودن سخن بزرگان گفته اند هر که سخنی شنود ببیند از دفاع خردمند آنست که در آن
تأمل کند که میان نادیدن بسیار فرقست و نباید که بر فور کاری کرده شود که بعد از آن ندامت
آرد و تدارک آن دشوار بود قال علی علیه السلم من البصر فهم و من فهم علم
بیت سخن چون شنیدی تو از هر شمار نیکو بنگر و پس بکار اندر آر ازیرا که دیدن نه چون گفتست
میان شنیدن همیشه تهیست **در فرزند که بسیرت پدر رود** بزرجمهر گفته است
که دلیل حلال زادگی آنست که فرزند بسیرت و سریرت پدر خویش رود و چیزی در وجود نیاید
از وی که اصل او را تباه کرداند و مردمان بناپارسایی بر مادر او رقم کشند قال علی علیه
السلم النسیب من عفت نفسه عن کل دنیة **بیت** پسر چون براه پدر نگذرد
دلیرش ز پشت پدر نشمرد نشان پدر باید اندر پسر روا باشد ار کمتر آرد هنر
در خون ریختن ناحق هم او گفته است سران بزرگ که بر خون ریختن سرکشان ناحق
دلیر بود مردمان همت در هلاک او بسته باشند و از حکم مکافات روزگار خون وی هم بران نوع
ریخته شود قال علی رضی الله عنه المظلوم حسن الظن بالایام و الظالم وجل
من الانتقام **بیت** کسی کو بخون ریختن پیشه گشت دل مردم از وی پر اندیشه گشت
بریزند خونش بران هم نشان که او ریخت خون سرکشان **در فرصت نگاه**
داشتن هر آنکس که در مجلس پادشاه بسیار گوی نباشد و در حاجات و مهمات فرصت

نگاه دارد و پادشاه را از سخن ملالت نیارد بمراد برسد قال علی علیه السلم
انتهاز الفرصة ملاک الغرض **بیت** بهر کار هنگام جستن نکوست زدن رای با مرد
چو باشد سخن گوی هنگام جوی بماند همه ساله با آبروی بداند حقیقت که هنگام چیست
ز کار آن گزیند که باید بجست **در نام جستن** ارسطاطالیس گفته است که گذشتگان
بجهد و رنج بسیار در سنگهاء سخت و کوههای عظیم صورت خویش بکنده اند تا نام ایشان
بماند و کسی ایشانرا یاد کند و در اطراف این جهان دلیل این سخن بسیارست قال کرم الله
وجهه من سعادة المرء ان یذکر له بلسان الصدق **بیت**
همه نام باید که ماند نه ننگ بدین مرکز خشک و پرگار تنگ ز هوشنگ و تا بکاوس شاه
که بودند با فر و دیهیم و گاه بجز نام ایشان بگیتی نماند کسی نامهٔ رفتگان برنخواند
در نا فریفتن و فریفته شدن امیر المومنین عمر رضی الله گفتست که هشیار آنست
که هرگز کسی را نفریبد و کسی او را نتواند فریفتن قال علی علیه السلم المکر و الخدیعة
فی النار **بیت** هر آنکس که دید از بلندی نشیب نبیند دل خویش را در فریب
نه کس را فریبد بدستان و فن نجوید ببیهوده آزار تن **در همنشینی خردمند** عمرو
عاص گفته است هرگز از همنشینی که مرا خویشتن از و فراهم نبایست گرفت هیچ نوع
سخن من فهم توانست کرد سیر نگشته ام قال علی علیه السلام خیر الجلیس من
یحمد خلائقه و یؤمن بوائقه **بیت** ندانی که چون خوش بود با کسی که مایست او راز دانش
چو دانا هنر را نماید شگفت خردمند زو دل نباید گرفت **در خطر کردن در طلب**
بزرگی معاویه عمرو عاص را علیهما ما یستحق گفت هر که چیزی بزرگ جوید چیزی بزرگ در خطر
آن باید نهاد و سران بی باکها به نمود و گفت آنچه دمنه گفته است با این معنی برابرست چنانکه

میکوید هرکه برکارها هول نرساند نایستد ورنجها و دشوار یها مرکب خویش پا زده
مرکز بمراد نرسد قال علی علیه السلام من احب الریاسة صبر علی مضض
السیاسة بیت زدانا تو نشنیدی این داستان که برگوید از گفته باستان
عنان بزرگی هرانکس که جست نخستین بباید زخون دست شست ازیرا چو بخت اندر آید زخواب
درخت بزرگی برآید زآب در عفو کردن گناه مامون گفته است من عفو
کردن از گناهان چنان دوست دارم که می ترسم که از ثواب آن بی نصیب مانم واگر مردمان
بدانند که من از عفو کردن چه راحت می یابم همه بگناه کردن تقرب کنند قال علی کرم الله
وجهه احتمل من ادل علیک واقبل عذر من اعتذر الیک بیت
هرانکس که پوزش کند برگناه تو بپذیر و کین گذشته مخواه که چون بخشی شوی کامکار
نباشد سرتیز و نابرد بار که گر کس نکردی بگیتی گناه عفو را نبودی چنین پایگاه
در حرص نمودن ابن المعتز گفته است حرص آب مردم ببرد و قیمت وی بکاهد و
در نصیب او هیچ زیادت نکند و خرد را کهن کرداند و دین را تباه کند و روی قناعت
بخراشد قال علی علیه السلام الحرص مفقر والدناءة محقرة بیت
مکن آز را بر خود پادشا که دانا نخواند ترا پارسا اگر جان تو بسپرد راه آز
شود راه بی سود بر تو دراز همه کمی از بهر پیشی بود مبادا که با آز خویشی بود.
در مزاح نا کردن سعید بن العاص گفته است با هیچ جنس از مردمان
مزاح نباید کرد از انکه اگر آنکس بزرگ باشد کینه گیرد و اگر فروتر باشد بر مردم دلیر گردد
واسرار آشکارا گرداند قال علی کرم الله وجهه المزاح یورث الضغاین
ویظهر الدفاین بیت یکی پند گویم ترا من درست که آن پند آرایش جان تست

زبهر مزاح ار کشایی زبان تو با هر کسی زان بیابی زیان که گر کهتر ست از تو باشد دلیر
وگر مهتر ست زان بشورد چو شیر در آیادی یاد نا کردن با هیچ کس روزی در
مجلس عبد الملک مروان کسی گفت که مرا بر فلان کس بکرمتی است و انواع ایادی خویش
یاد میکرد شعبی بانگ کرد و گفت ندانسته که چون صنیعت را یاد کرده آید باطل شود قال
علی علیه السلام آفة السماحة المن بیت بجای کسی گر تو نیکی کنی
مزن بر دلش تا دلش نشکنی مروت بگفتار گردد تباه شود روی بخشش ز منت سیاه
در التماس کردن با دشمن بزرجمهر گفته است که چون مردم در شغل خویش
سرگردان شود و فرو ماند باید که آهستگی کند و از شتاب دور باشد و اگر بحکم ضرورت
از بهر صلاح کار را التجا بدشمن کند معذور بود و روا بود که غرض حاصل بشود و بمراد
برسد قال علی علیه السلام عدو معان ورب صدیق مهان بیت
بکشتی ویران گذشتن بر آب ازان به که در کار کردن شتاب اگر آب دریا برآمد بغرق
بمار اندر آویز داز بیم غرق در طلب کردن شادی حسن بصری گفته است دنیا سرای
اندوهست تا بتوانی طلب شادی باید کردن آن قدر که از و شادی یافته آید غنیمتی بزرگ است
قال علی تفرغوا من هموم الدنیا ما استطعتم بیت بیا تا بشادی دهیم و خوریم
چو گاه گذشتن بود بگذریم چه بندیم دل در سرای سپنج چو باید بشادی نجوییم رنج
با بدان صحبت نا داشتن وگفته اند از نیکان خیرات بسیار حاصل آید و صحبت
بدان بلا می افزاید قال علی علیه السلام من خالط الاخیار وقر ومن خالط
الارذال حقر بیت جهان را نباید سپردن ببد دل مرد بد گردد از یار بد
کسی کو بود پاک یزدان پرست نیارد بکردار بد هیچ دست در نا آزردن مردم

ارسطاطالیس گفته است که اگر ستیزه در شکم مردم رود آنرا معالجت توان کرد اما آزاری
که از گفتار کسی در دل نشیند آن هرگز فراموش نشود قال علی علیه السلم تجافوا عن
الاذیة لذوی المروة **بیت** چه آزاری آزا که نازردنیست — بپرهیز از هرچه ناکردنیست
میازار کس را که آزاد مرد — سر اندر نیارد با آزار و درد **در تأمل کردن**
پادشاه در حال مردمان سکندر گفته است بر پادشاه واجبست که در صلاح و
فساد مردم تأمل کند و اگر از بندگان و در حق رعیت تطاولی و تعدیی آید درنگ دارد و بر جرم
و سیاست ایشان از ان باز دارد تا دلیر نگردند و ملک از خلل خالی ماند قال علی علیه
السلام تغافل الملوک عن الاشرار معصیة **بیت** چنین گفت دانا سران شهریار
که از نیک و بد برنگیرد شمار — بد کردن بند مخاشن بود — جهان دار کو بی مغز و بی هش بود
در هزیمت بهنگام بزرجمهر گفته است توانا و عاقل آنست که چون با دشمنی
در معرکه افتد و روی قدرت و کامکاری نه بیند هزیمت اختیار کند خویشتن را از بلا
بجهاند قال الهزیمة المغلوب غنیمة **بیت** هر آنکس که با آب دریا نبرد
بجوید نباشد خردمند مرد — بهنگام کردن ز دشمن گریز — به از کشتن و جستن رستخیز
در کاری نا شدن که عاقبتش وخیم باشد سکندر گفته است مردم
باید که چون کاری آغاز خواهد کردن فکرت بر گمارد تا طریق بدکرداری سپرده نیاید
و بچشم خرد بنگرد اگر عاقبت محمود نخواهد بود از ان باز گردد تا روزگار او ضایع
نشود و زشت نامی و رنج دل حاصل نیاید قال علی کرم الله وجهه من تورط
فی الامور بغیر نظر فی العواقب فقد تعرض لقادحات النوائب **بیت**
کسی کو نبیند سر انجام بد — ز کردار بد باز گشتن سزد — چو اکنش باید خجل گشت کیست — که با رنج بود ز سر پنجش

بپای اندر آتش نباید شدن — به پیش بلا داشتن نها زدن **در خشم فرو بردن**
و گفته اند از قوت غضب بباید پرهیز بدین تا بخواری عذر خواستن مبتلا نگردد و از
ایزد تعالی مزد یابد هر آنکس که از گناه کار خشم فرو خورد قال علی کرم الله وجهه
من کظم الغیظ اجره الله **بیت** هر آنکس که او از گنه کار خشم
بخوابید و آسان فرو خورد خشم — مکافات یابد ز یزدان پاک — ببالا رسد کار او از مغاک
در طلب کردن از هر کس آنچه از و آید ارسطاطالیس میگوید چون خدای
تعالی در شخصی خصلتی ذمیمه آفرید اگر مردم خواهد که خلقت او بگرداند ممکن نگردد فاما تدبیر
آن بود که از و آن طلبد که از و آید تا او دشمن نشود و مردم رنجه دل قال علی علیه السلم
ازالة الجبال الرواسی ایسر من تالف القلوب القواسی **بیت** اگر چند گوهر تو افسونگری
نخواهی که زو رنگ بیرون کنی — کسی را که یزدان چنان آفرید — تو بر بند یزدان نیابی کلید
در راز نا گفتن با زنان بوحیان توحیدی گفته است که پیش زنان راز نشاید
گفتن و با ایشان مشورت کردن خوب نباید بدان معنی که در هرچه با ایشان مشورت کنی رای
ایشان بخلاف صواب نماید و اگر تو آن طریق سپری از مصلحت دور بود و اگر از ان
اعراض نمایی دشمن شوند و بیم آن باشد که فتنه انگیزد که بهیچ حیلت و تدبیر آرام نگیرد قال
علی کرم الله وجهه لا تشاوروا النساء فان رایهن الی افن و عزمهن
الی وهن **بیت** بکاری مکن نیز فرمان زن — که هرگز نه بینی زنی رای زن
به پیش زنان رای هرگز مگوی — چه گویی از ایشان امانت مجوی — وگر لب ببندی ز بهر گزند
زنانرا زبان هم بماند ببند **در آزمودن دوست در حال خشم** لقمان حکیم گفته است
مر پسر خویش را که چون دوستی تازه خواهی گرفت و یاری نو خواهی جست آنرا بمکان وی

بشتی واستظهاری باشد نخست اورا درحال خشم بیازمای اگر انصاف تو دران حال بجای
بهمه شرایط دوستی قیام خواهد نمودن قال علیه السلم علامة الصدیق انصافه
فی الحرد **بیت** چو خواهی که یاری نو آری بچنگ ٭ و یا دوستی تازه گیری بسنگ
از آغاز بنگر که در خشم چون ٭ و زو داد یابی بخشم اندرون ٭ چو آن دوست در خشم داد تو داد
پی دوستی با تو محکم نهاد

در کسی که ستایش و نکوهش نیرزد

بوعبید گفتست
خسیس ترین مردمان آن کس باشد که مردم او را نه مستحق ستایش و نه مستوجب نکوهش
دانند قال علی رضی الله عنه من لم یجتهد فی محمدته یکل علی دناءته **بیت**
کسی کش ستایش نیاید بکار ٭ ز گیتی تو او را ز مردم مدار ٭ که یزدان ستایش نخواهد همی
نکوهیدن جان ناپاک را همی

در منافق

افلاطون گفته است که نفاق مردم را خصلتی
نکوهیده است و چون زبان با دل راست نباشد بنزدیک دوست و دشمن محلی و مقداری
ندارد و بر سخن او اعتمادی نیفتد و کارهای آسان برو دشوار شود قال علی علیه السلم
نفاق المرء ذلة **بیت** زبان را چو با دل بود راستی ٭ ببندد ز هر سو در کاستی
همه کار دشوار آسان شود ٭ ابا دشمن و دوست یکسان شود

در نیکوی کردن

وگفته است که هر که نیکویی کند از پای کم در آید و اگر وقتی بیوفتد دست آویزی باید که خویشتن را
ازان زلت و عثرت نگاه تواند داشت قال علی علیه السلام ملاک المروة سعی
الجمیل واصطناع المعروف **بیت** ستوده تر آنکس بود در جهان
که نیکی کند آشکار و نهان ٭ بگیر دترا دست جز نیکویی ٭ گر از مرد دانا سخن بشنوی
نماند همان نیک و بد پایدار ٭ همان به که نیکی بود یادگار ٭ تمام شد فرخ و نمای جان افروز
بتوفیق الله والصلواة علی رسوله وعلی آله والحمد لله وحده

م

رسالة خواجه نصیر الدین طوسی فی فضیلة امیر المومنین

بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین
از مقالات خواجه جهان استاد البشر نصیر الملة والدین قدس الله سره در ذکر فضیلت
امیر المومنین علی بن ابی طالب علیه السلام ٭ عن محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی
عن علی بن الحسین النیشابوری عن ابرهیم بن احمد بن عبد الرحمن بن سعید المکی عن
یحیی بن سلیمان المازنی عن ابی الحسن موسی علیه السلم عن ابیه عن جده باسناده عن
رسول الله صلی الله علیه وعلی آله قال اذا کان یوم القیامة کان علی عرش الله
اربعة من الاولین واربعة من الآخرین فاما الاربعة الذین هم من الاولین
فنوح وابرهیم وموسی وعیسی علیهم السلم والاربعة الذین هم من الآخرین محمد وعلی
والحسن والحسین پس بنا برین مقدمه وقیاس برین اصل چنین گوید مؤلف این
کلمات ومحرر این آیات محمد بن ناصر الحمزه العلوی الرازی بی هیچ شکی از اولین بهترین
همه خلایق پیغمبران بودند واز پیغمبران شش بهترین پیغمبران مرسل بودند نوح وابرهیم
وسلیمان وایوب وموسی وعیسی که حق ایشان را در قرآن بستوده و یاد کرده است
وعلی را هم در قرآن بستوده و با ایشان برابر کرده نوح را گفت انه کان عبدا
شکورا وعلی را گفت وکان سعیکم مشکورا وفا با ابراهیم برابر کرد
ابراهیم را گفت وابرهیم الذی وفی وعلی را گفت یوفون بالنذر ویخافون
یوما کان شره مستطیرا و بمملکت با سلیمان برابر کرد سلیمان را گفت
وآتیناه ملکا عظیما علی را گفت واذا رایت ثم رایت نعیما وملکا
کبیرا و بصبر با ایوب برابر کرد ایوب را گفت انا وجدناه صابرا

علی را گفت وَجَزَاهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَحَرِيرًا و بهدایت با موسی و هارون
برابر کرد ایشانرا گفت وَهَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ علی را گفت إِنَّا
هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا و بنماز و روزه با عیسی برابر
کرد عیسی را گفت وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا علی را گفت
يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ و بعزت با خود
و مصطفی برابر کرد گفت وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ و لذی القربی
دیگر گفت إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ
وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ و باخوف با فرشتگان برابر کرد فرشتگانرا
گفت يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ علی را گفت إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا
يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا و خویشتن را گفت وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ و علی را گفت
وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا و از آخرینان بهترین
خلایق امت محمد بودند و بهترین امت صحابه و بهترین صحابه علی رضوان الله علیهم
اجمعین پس هر خصلتی از خصالی که کسی بدان مستحق فضیلت و تقدیم گردد در صحابه
پراکنده بود در امیر المومنین مجتمع بود با آنکه اقوال پیغمبر صلی الله علیه و آله او آنرا
حدی و حصری نیست از درجات فضل اول درجه سبقت است در ایمان دوم درجه
قرابت سیوم درجه علم بکتاب خدای تعالی چهارم درجه علم بحلال و حرام پنجم درجه
علم بمعرفت احکام ششم درجه مجاهدان هفتم درجه انفاق در راه خدای تعالی هشتم
درجه ورع نهم درجه زهد دهم درجه علم سابق در ایمان اول علی بود و زید بن حارثه
و عمار و ابوذر و عبدالله بن مسعود و سعید بن زید و خباب بن الارت و ابوبکر و عثمان

و طلحه و زبیر و سعد و سعید و عبدالرحمن و عمر بس از ایشان و صهیب و بلال و بدین آیت
تمسک کند السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَٰئِكَ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ و بدین آیت
لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ
يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا و درجه قرابت علی را بود و جعفر بن ابی طالب
و حمزه و عقیل و حسن و حسین و عباس و عبدالله بن عباس و عبیده بن الحرث و
برادرش ابوسفیان بن الحرث بن عبدالمطلب و بدین آیت تمسک کند قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ
عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ و درجه علم بکتاب خدای تعالی علی را و ابی بن
کعب و عثمان و عبدالله بن مسعود و زید بن ثابت و زید بن عبدالله و ابوموسی الاشعری
و بدین آیت تمسک کند فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ و بدین آیت
يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ و دیگر لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ و درجه علم بحلال
و حرام امیر المومنین علی را بود و عبدالله بن مسعود و معاذ بن جبل و عمر و سلمان و جابر
بن عبدالله و حذیفه بن الیمانی و بدین آیت تمسک کند هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ
وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ و دیگر وَمَا يَعْقِلُهَا
إِلَّا الْعَالِمُونَ و دیگر إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ و دیگر يَرْفَعِ اللَّهُ
الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ و درجه علم بمعرفت
احکام امیر المومنین علی را بود و عبدالله بن مسعود و ابوبکر و عمر و معاذ بن جبل و
ابوموسی الاشعری و بدین آیت تمسک کند يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ و دیگر
يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ
و دیگر وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ و درجه مجاهدان علی را بود و حمزه و جعفر

وعقیل وعبید بن الحرث وزبیر وطلحه وابو دجانه انصاری ومحمد بن مسلمه وسعد ابی
وقاص والبراء بن عازب وسعد بن معاذ وبدین آیت تمسک کنند إِنَّ اللّٰهَ اشْتَرَىٰ مِنَ
الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ
فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ و دیگر لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي
الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ و دیگر فَضَّلَ اللّٰهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ
أَجْرًا عَظِيمًا ودرجهٔ انفاق در راه خدای تعالی امیر المؤمنین علی را بود وعبد الرحمن بن
عوف وابوبکر وعثمان وبدین تمسک کند وَأَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ
يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ و دیگر مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ
أَضْعَافًا كَثِيرَةً و دیگر هَا أَنْتُمْ هٰؤُلَاءِ تُدْعَوْنَ لِتُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ فَمِنْكُمْ
مَنْ يَبْخَلُ وَمَنْ يَبْخَلْ فَإِنَّمَا يَبْخَلُ عَنْ نَفْسِهِ ودرجهٔ ورع امیر المؤمنین علی را بود وعبد الله
بن مسعود وابوبکر وعمر وابوذر وسلمان ومقداد وعمار وعبد الله بن عمر وبدین آیت تمسک
کنند قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ تا آنجا که میگوید أُولٰئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ و دیگر رِجَالٌ
لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ ودرجهٔ زهد علی را بود وعمر وعثمان
بن مظعون وبوذر وسلمان ومقداد وعمار تمسک بدین آیت تمسک کنند إِنَّمَا مَثَلُ
الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ
الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ و دیگر إِنَّمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ
وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ و دیگر وَلَا تَغُرَّنَّكُمُ
الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُمْ بِاللّٰهِ الْغَرُورُ بس هر کرا این درجات که در همه
پراکنده بود در وی جمع بود افضل المؤمنین بود او لیکن که امیر المؤمنین بود وامیر المؤمنین

در همه فضایل با همه صحابه شریکست و
ایشان هر یکی بیک فضیلت
یا دو شریکند والحمد لله
وحده م

رسالة في العشق

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ وبه نستعین

حمد بی حد وثنای بی عد حضرت عزت قادری را که عالم وآدم را بر صحیفهٔ وجود از قلم قدرت
خویش منقش کرد وشکر بسیار وسپاس بی شمار جناب کریم لایزالی را که جانهای طالبان
کمال از شوق جمال وجلال مدهوش گردانید بخشایندهٔ که برای اظهار قدرت واعطاء
رحمت سقف مرفوع آسمانرا بنور کواکب بیاراست که إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا
بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ وبساط موضوع زمین قرارجای آدمیان وآرامگاه
حیوانات گردانید وَالْأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ وانسانرا
شریفترین وکاملترین مخلوقات کرد لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ
ودر آفرینش وی بر خود ثنا گفت فَتَبَارَكَ اللّٰهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ و بر مقتضی
كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَرَدْتُ أَنْ أُعْرَفَ بعضی را بروح قدس مؤید کرد وگنج معرفت
خویش را در دل ایشان ودیعت نهاد تا اسرار الهی بخلق رسانید وآدمیانرا از ظلمات
جهل بنور معرفت وسرمایهٔ سعادت راهبری کند وبرگزیدهٔ ایشان محمد رسول الله است که
خاتم انبیا وبهترین اصفیاست صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَعَلَىٰ آلِهِ وَأَصْحَابِهِ وَأَزْوَاجِهِ

وعلى خلفائه الراشدين من بعده چنين گويد مؤلف اين كلمات ومقرر
اين مقالات محمد بن محمد بن محمد زنگى البخارى كه چون انعام وايادى حضرت ولى الافضال
والانعام ملكى الوزرا عمدة الممالك عدة الخواقين مقرب السلاطين زين الدولة والدين
مجد الاسلام والمسلمين محمود بن محمد المرتجى الابهرى طال الله عمره ونفذ فى الخافقين امره
در حق اين ضعيف لاحق بود ميخواستم كه بدعاى منظوم چنانچه رسم شاعرانست شروع كنم ومعنى
اخلاص وهواخواهى را در ان صورت عرض دهم اما باز گفتم كه اين شيوه نزديك خاص وعام متروك
گشته است واين رسم در كشاكش خلق مندرس شده بصواب آن لايق ديدم كه رساله‌اى انشا
كرده مشتمل بر نظم ونثر در بيان عشق چون اين شهر مشهور باين شيوه است وموسوم باين رسم
بنابرين مقدمه اين رساله در قلم آمد واز معقول ومنقول آنچه دست داد بر سبيل اختصار در بيان
اين تحقيق از طريق تكلف اعراض كرده آمد چون تكلف در جميع ابواب مذموم است خصوص
درين شيوه كه محض بى‌تكلفيست ودر هر چيز كه تكلف بيشتر مجال تلطف كمتر يافته چنانكه
راى منير وطبع لطيف حضرت مخدوميست كه اگرچه داند كه بكثرت مبالغت القاب سزاوار است
لكن چون در طريق بى‌تكلفى هم رعى بند روا ندارد وناپسنديده شمرد پس اين خادم نيز
از مبالغت القاب بنابرين مقدمات اجتناب واجب ديد انشاء الله اين جواهر كلمات
واين جواهر عبارات كه در عرصه سويداى دل در سواد موكب اين حروف در صحبت كاروان
اخلاص رفيق نياز بدان منزلگاه جان در منزل نزول نزل قبول يابد وبتشريف مطالعه
مشرف گردد بمنه وجوده واين رساله را بر چهار باب وضع كرده شد ونزهة العاشقين نام
نهاده آمد باب اول باب دوم باب سيوم
باب چهارم باب اول نمى دانم كه مطلع اين باب از كجا آغازم

ومنشاء اين شيوه را چگونه پردازم چه قلم زبان وزبان قلم از تقرير وتحرير اين
عاجز است ودست فهم ووهم عقل از پيرامن اين دقايق قاصر بيان اين احوال بمقالات
نيايد وشرح اين اسرار بگفتار ميسر نگردد وهر جانى رموز اين حروف در نيابد وهر دل
كنوز اين ظروف را نداند بيت عشقت دهد خداى ناشناسى ٭ سوز دل عاشقان
هر كرد انرا ٭ زيرا كه اين ديده بپاى هر كس نيست واين سودا در سويداى هر خس نه نسيم ورد
اين درد بهر شميمى نرسد ولذت اين جام در هر كام نيايد بيت عشق را جان عجب داند
زانك تفسير شهد لب داند ٭ دفترها چون زلف معشوقان وگليم عاشقان سياه كردند
وهنوز آواز اين نعره بگوش هوش هر سد بيت مشكل عشق ترا تفسير چيست ٭
خواب سوداى مرا تعبير چيست ٭ عشق مسافريست كه جز با جان نازنين ودل غمگين آشنايى
نكند عشق مهمانيست كه جز دل كباب وچشم پر آب نخواهد ٭ عشق مرغيست كه در هر باغ دل
آشيانه نسازد ٭ عشق شمعيست كه هر جانى را پروانگى قبول نكند ٭ عشق همايى دولتيست كه
جز در هواى فضاى دل صاحب دلان پرواز نكند ٭ عشق ارغنونيست كه متاع سماع وى
بهر گوش نرسد ٭ عشق نسيم لطيفيست كه جز در باغ دل مستمندان وجان نيازمندان نوزد ٭
عشق داستانيست كه جز بر صفحه دل دوستان ننويسند ٭ عشق گلستانيست كه خار سوداى وى
در سويداى هر خس نيايد ٭ عشق سلطانيست كه دار الملك را جز در دل لطيفان ونازك طبعان
نسازد ٭ عشق پادشاهيست كه در كيش او قربان عيد جز دل احرار وجان ابرار نباشد ٭
شعر ويرجع اعقاب الرماح سليمة ٭ وقد حطمت فى الدارعين عوامل
بيت در مطبخ عشق جز نكو را نكشند ٭ لاغر صفتان زشت خو را نكشند
گر عاشق صادقى ز كشتن مگريز ٭ مردار بود هر آنچه او را نكشند

بلکه عشق زخمیست از کمان ابروان دلبران که مرهم ندارد دردیست خاسته از میان جان
که درمان نپذیرد بیت دردی که ز دل خیزد درمان نتوان کرد ٭ گر نیز در و میری فغان نتوان کرد
و با این همه هزاردستان عشق در بوستان محبت که تصحیف محنت است و ملزوم مشقت
بهزاردستان این نغمه میکند بیت در دام میا که مرغ این دانه نهٔ ٭ در شمع متاز
چون پروانه نهٔ ٭ دیوانه کسی بود که گرد در ما ٭ کم گرد بگرد ما که دیوانه نهٔ
اما هر یک از جانهای طالبان که سرگردان این شیوه اند بهزار زبان این پاسخ میدهند
بیت تا جان دارم رنگ غمت آمیزم ٭ تا اشک بود بر سر کویت ریزم
چون صبح قیامت بدمد با دردت ٭ از خاک درت نعره زنان برخیزم ٭ و عقول عاقلان
از بیم جان متفاوت شده و زاویهٔ سلامت و کنج سلامت را اختیار کرده و از دریچهٔ
سر بدر کرده و این ندا ملامت در داده بیت روزی آید که صبر نتوانی کرد
از جای و مقام و شهرت آواره کنند اما جانهای سرگشته و دلهای گم گشته که از جام
مالامال عشق چشیده باشند و از مستی این سودا شیدایی شده و خاک خرابات محنت بر سر
کرده برین سنگ نصیحت کجا التفات کنند و ازین تیر ملامت چگونه سر اندازند جز آنکه
هر یکی ازین جانها این پاسخ دهند بیت بیدل کمان مبر که نصیحت کند قبول ٭
من گوش استماع ندارم لمن یقول ٭ و دلها این جواب گویند که شما خشک زاهدان خانقاه نشینید
از کرم روان خرابات عشق چه خبر دارید سلامتیان را از ذوق حالت ملامتیان چه چاشنی
بیت قدر گل و مل باده پرستان دانند ٭ نه تنگدلان تنگ دستان دانند
از بیخبری بیخبری معذوری ٭ سریست درین میان که مستان دانند ٭ آنچه گفته شد همه اوصاف
عشق است اما در حقیقت و اشتقاق وی هر کسی را داستانیست و در رموز و کنوز ترجمانی

بعضی گفته‌اند عشق عبارت از شدت محبت است وَالْمَحَبَّةُ عِبَارَةٌ عَنْ مَیَلَانٍ إِلَی
مَا یُحَسُّ عَنْهُ الْمُحِبُّ و گویند اشتقاق حب از حب است یعنی حبانه که حبه در زمین پاک نمناک
افتد و از تربیت آب و هوا مدد یابد بتدریج درختی مثمر شود و تخم نظر خوش آید نیز چون در زمین دلی
افتد که از خس و خاشاک و بغض و حسد پاک بود و از آب لطف نمناک و از تربیت هوا تحمیل و
آب نضور مدد یابد بشجری گردد که محبت عبارت از وست شاخ این درخت همه وفا بود و برگ
این درخت همه والا شکوفهٔ وی شیفتگی و بی‌پیشگی بود و میوهٔ وی دلبستگی و خستگی بود و چون
این درخت محبت بکمال رسد و سایهٔ وی زمین دل فرا هم گیرد و عکس نهال خیال دلدار در آینهٔ
روح افتد محب خود را از محبوب باز نشناسد و دویی از میان برخیزد و یگانگی در یگانگی مندرج شود
و اثنینیت باتحاد مبدل گردد شعر رَقَّ الزُّجَاجُ وَرَقَّتِ الْخَمْرُ ٭ فَتَشَابَهَا وَتَشَاكَلَ الْأَمْرُ
فَكَأَنَّمَا خَمْرٌ وَلَا قَدَحٌ ٭ وَكَأَنَّمَا قَدَحٌ وَلَا خَمْرٌ بیت
من با تو چنانم ای نگار ختنی ٭ کاندر غلطم که من توام یا تو منی ٭ و بعضی تعریف عشق
چنین کرده اند اِضْطِرَابٌ بِلَا سُکُونٍ یعنی جنبشی است که آرام ندارد و سوزیست که
آرام نپذیرد و طایفهٔ گفته اند که اَوَّلُهُ وَسْوَاسٌ وَآخِرُهُ اِفْلَاسٌ و گروهی گفته اند که
اَوَّلُهُ جُنُونٌ وَآخِرُهُ فُنُونٌ یعنی هر که را مرغ عشق در باغ دل آشیانه سازد در اول خانهٔ
دلش را از عقل و خرد پاک کند تا عاقبت الامر بهلاک کند بیت هر دل که کند طواف گرد در عشق
جان خسته کند بآخر از خنجر عشق ٭ این نکته نوشته اند بر دفتر عشق ٭ سر دوست ندارد آنکه دارد سر عشق
گویند روزی درویشی بر کنار راهی ایستاده بود و چشم عبرت باز کرده و انگشت حیرت بدندان
فکرت گرفته تا فلک شعبده باز از پرده چه بیرون آرد و خامهٔ تقدیر ربانی و قضای آسمانی
بر صحیفهٔ احوال و چه نقش نگارد ناگاه از قضا شاهزادهٔ آن ولایت از شکار

بازمی آمد درویش را چشم بروی افتاد جمالی دید که آفتاب از رنگ رخسارش تیره شدی و بهرو
بستان از قامت باعتدالش خیره ماندی و بنفشه از سنبل زلفش در تاب شدی و نرگس از بادام
چشمش خجالت پذیرفتی چون چشم شاه زاده بر درویش افتاد در حال از کمان ابرو تیر غمزه در
دل درویش انداخت درویش صید عشق شد و بر خاک خواری و محنت افتاد و بیهوش گشت
چون بهوش باز آمد شاه زاده را دید از وی درگذشته و مرصیدی که کرده بر فتراک بسته دو برا
در حال خواری گذاشته بیچاره فریاد بر آورد و گفت **بیت** دیدی که او ز حال دل من خبر نداشت
ما را شکار کرد و بیفکند و بر نداشت ؛ چون درویش را دل بی اختیار از دست رفت تن ببلای
عشق و عنای هجر تسلیم کرد چون دانست که عشق قضاییست که از وی نتوان گریخت و بلاییست
که با وی نتوان آویخت **بیت** شیوهٔ عشق اختیار اهل خرد نیست ؛ بل چو قضا آمد اختیار نماند
و درویش بی دل چون از انجا بازگشت روی بزاویهٔ محنت آورد و پشت بدیوار غم باز نهاد
و هر ساعت با خیال دلدار این ندا میکرد و بشنایهٔ یار این نصیحت میگفت **بیت**
ای که بر مرغ دلم تیر غم انداخته ؛ یاد میدار که صید حرم انداخته ؛ دل دیوانهٔ ما را که شکار غم تست
گوش دارش که چنین صید کم انداخته ؛ القصه هر روز درویش بسر میدان که شاه زاده گوی انداختی
بنظاره رفتی تا روزی چند برین بر آمد پس بحکم اَلْعِشْقُ كَالْمِسْكِ يَفُوحُ بِكُلِّ
مَكَانٍ این سخن در افواه افتاد و در میان خاص و عام گشت یارانش درین کار انکار
میکردند و میگفتند ازین سودا درگذر و راه سلامت پیش گیر که نباید که سنگ ملامت
خوری و پایان کارت بندامت کشد یا سرت در سر این کار رود درویش گفت **بیت**
عشق آن خوشتر که با ملامت باشد ؛ آن نه بود که با سلامت باشد ؛ چون این سخن بسمع شاه زاده
رسید شاه زاده را لطف معنوی با حسن صورتی همراه بود دلش بر حال درویش بسوخت ترحم

کرد تا روزی شاه زاده خواست که خستهٔ زخم خویش را مرهمی سازد و دل پر درد درویش را
بکلمات جان پرور درمانی کند زبان لطف برکشاد و گفت اگر آن گوی را در پیش چوگان من اندازی
منتست و اگر بدین نکته خرده بگیری سپاسی چون این سخن بگوش او رسید طاقت سماع نداشت
مدهوش گشت و بر خاک افتاد و چون مرغ نیم بسمل بر می طپید و از غایت بیخودی بر خود می
پیچید و میگفت **بیت** درد عشق از نازکی آسیب درمان بر نداشت ؛ خون دل بر خاک این ره بار تاوان بر نداشت
شاه زاده چون این اضطراب بدید آتش رحم دلش را بسوخت با چشم پر آب از اسپ فرو
آمد و سر آن درویش از خاک برکنار خود نهاد و با آستین لطف پاک کردن گرفت درویش را
هر ساعت اضطراب زیاده می شد و هیچ گونه با خود نمی آمد پس شاه زاده خاصگان را بفرمود
تا وی را بسرای بردند و پاسی از شب بگذشت بیچاره بهوش باز آمد خود را از گلشن وصال
دور دید و با محنت هجران هم خانه رنجش زیاده گشت مرغ روحش از قفص قالب عزم
پرواز کرد و از سر درد بهزار آواز فریاد بر آورد و میگفت **بیت** من اینک رفتم آن نازنین را خبر کن ؛
چو کار افتاد جانانرا خبر کن ؛ چو من دم درکشم آوازه در ده ؛ ز مرگ کالبد جانرا خبر کن
چو مرغ روحم از قالب بپرد ؛ بگاه آن مه پیمانرا خبر کن ؛ روز دیگر شاه زاده با جمع خدم
و حشم و مشاهیر شهر جامهٔ ماتم در پوشیدند و بمصیبت جوان عاشق مشغول شدند و چند
هزار آدمی و اصحاب لطف و ارباب طبع جامه در نیل زدند و بمشایعهٔ جنازهٔ درویش
عاشق بیرون آمدند و او را در خاک دفن کردند و این مثال آن حکایتست که گفته اند
اَوَّلُهُ جُنُونٌ وَآخِرُهُ فُنُونٌ گویند وقتی شاه زاده بشکار رفته بود و گذرش بر
ولایتی افتاد و در آن ولایت جوانی بود از طلاب علم و ارباب فضل که عشق را منکر بودی
و درین کار انکار داشتی چون موکب شاه زاده آنجا رسید جوان باسم تفرج بنظاره

بیرون آمد چون چشم جوان بر جمال شاه زاده افتاد صورتی دید فهرست دیباچهٔ کمال و
رخسارهٔ یافت در غایت جمال آتش مهر در جان جوان افتاد و خرمن عافیت تمام بسوخت
در حال فراش نظر خانهٔ دلش را از برای سلطان عشق نزول از رخت عقل و خرد پاک کرد
بیت عشق آمد و کرد خانه خالی ٭ برداشته تیغ لاابالی چون سلطان
عشق شاه زاده در خانهٔ دل جوان نزول کرد اضطرابی بر وی مستولی گشت و بیقراریش دامن گیر
شد و از سر حسرت فریاد بر آورد بیت تا جه کرد آنکه نقش روی تو بست ٭
کر در فتنه بر جهانی بگشاد ٭ آنکه مرکز بر آستانهٔ عشق ٭ پای ننهاده بود دیگر ننهاد ٭
بیچارهٔ دل داده متحیر باز گشت و با صد غم و محنت هم راز شد ضجرت و حیرت بر خود مستولی
دید و بیقراری و ناشکیبایی را موکل یافت هر ساعت از اشتیاق بر خود میجوشید و با شکر
فراق میکوشید و میگفت بیت منکر بودم عشق بتانرا یکچند ٭ انکار مرا از آن بلا در کار افکند
چون خسرو سیارکان یا چشم روز از این طاق بالاعزم رحیل کردند و از راه دایرهٔ افق
مغربی رواق شب منزل ساختند و کوه گرد و بیابان جمله سیاه در گردن کردند و جهانرا
لباس عباسیان در پوشیدند و عالم را چون زلف دلبران و گلیم عاشقان سیاه کردند
حال بر جوان عاشق تباه شد همه شب چون مار سر کوفته بر خود می پیچید و چون مرغ نیم بسمل بر خود می
طپید و چشم چون یار بر راه گذار انتظار نهاده تا این شب یلدای هجران چه وقت
بسر آید و آفتاب وصال از مطلع اقبال بکدام ساعت طالع شود و هر لحظه چون ماهی
گذرانید و هر ساعت چون سالی میدید بیت شب عاشقان بیدل چه شبی دراز باشد
تو بیا کز اول شب در صبح باز باشد ٭ نه از صبح اثری میدید و نه از روز خبری می شنید گاه
از سوز فراق این بیت را ورد دم می ساخت بیت آخر این تیره شب هجرانرا

سالها شد سحری بایستی و گاه از فرط اشتیاق بزبان خاطر این نظم میگفت بیت
خروس را مگر امشب فغان نماندست ٭ خروش من بشنیدست و پا بدار نماندست ٭
القصه از آنجا که طرهٔ مطرای ارواح است تا آنجا که غرهٔ غرای صباح است و از آنجا که گریبان
شب بجوزست تا آنجا که دامن روز پر نورست در بادیهٔ غم قدم می زد و از کاروان شادی
اثری نمی دید تا صبح صادق بدمید و زاغ شب پرواز آمد و از بنیان وجود تا شبستان عدم
باز رفت بیچاره سرگشته روی بلشکرگاه شاه زاده نهاد و بامید آنکه باشد که از دلگم گشته
خبری یابد و یا از وصال جانان اثری بیند چون بدان موضع رسید منزل مراد از کاروان مقصود
خالی یافت جوان بیدل کار بر خود مشکل دید متحیر بماند و فریاد و فغان بر آورد و میگفت
بیت لشکر برفت و آن بت لشکر شکن برفت ٭ هرگز مباد کس که دهد دل بلشکری
بیچاره بضرورت بیابان غم در آمد و راه آوارگی پیش گرفت و وطن اصلی یاد نمود گرد
و انجمن شادی وداع کرد و روی بدار الملک شاه زاده نهاد و میگفت بیت
هلاک ما ببیابان عشق خواهد بود ٭ کجاست یار که با ما سفر دارد ٭ چون جوان بشهر شاه زاده
رسید جامهٔ صبر بر خود چاک کرد و لباس ناشکیبایی در پوشید و تن ببلای عنا سپرد جانکه
یکباره سودایی گشت و در شهر بشیدایی معروف شد چون این سخن در میان خاص و عام گشت
و نزدیک و دور فاش شد خاصکان پادشاه این سخن بر پادشاه عرضه کردند تا جوانرا
الی سپاند و خلعت حیات از و برکشد پادشاه مگر وقتی از این جام جرعهٔ نوش کرده بود
و از این بحر قطرهٔ چشیده گفت این شیوه اضطراری بود نه اختیاری بیت
مملکت اختیار نامرد عشق نیست ٭ از دربار خیال بره فرو نگذار ٭ این نوع علامت
لطافت طبع انسانست و این خاصیت کمال ظرافت آدمیانست هر که درین کوی ره برد

از عالم ذوق اثر نبیند و هر که با این مسافر آشنائی نکند از جهان مردمی خبر نیابد **بیت**
هر کرا صورتی نبیند در عشق جان ندارد هر که جانانیش نیست تنک عیش است آنکه بستانیش نیست
صورتی دارد ولی جانیش نیست وین رسمیست قدیم و عادتیست معهود که در جبلت انسان
مرکوزست بلکه رمزیست از اسرار الطاف الهی که در صحیفهٔ دل صاحب دلان مرموزست **شعر**
داءٌ قدیمٌ فی بنی آدمٍ فتنة انسانٍ بانسانٍ **بیت** رسمیست قدیم دل بخوبان دادن
وز دست برفتن ز دست افتادن اکرام این طایفه درباب کرم فرض عین است و انعام این کروه
در شیوهٔ مروت عین فرض **شعر** الکرام اهل الهوی من الکرم وأُمّة العشق
اشرف الامم پس پادشاه بفرمود تا دعوتی متکلف بساختند و کبار شاهیه
شهر را طلب کردند و باحضار جوان عاشق صادق قاصد فرستادند چون قاصد بجوان رسید
و بحضور استدعا کرد جوان از ان حال متعجب شد و استدعاء حضور را باجابت مقرون کرد
و در پی قاصد قدم در راه امید نهاد و میکفت **بیت** تا چه خواهد کرد با من دور کیتی زین دو کار
دست او در کردنم یا خون من در کردنش و بیچاره این مقدمه ندانست که رُبَّ امنیةٍ
تحتها منیةٌ **بیت** کنجشک بین که صحبت شاهینش آرزوست بیچاره بر هلاک تن خویشتن عجول
پادشاه بفرمود تا جوان را اکرام کردند و بر مایدهٔ میزبانی بعزت بنشاندند چون از کار طعام
فارغ شد پادشاه خواست که خستهٔ تیر فراق را مرهمی از وصال بسازد و تشنهٔ بادیهٔ
اشتیاق را از دست ساقی لطف سیراب کند و خود ندانست که درد دلیست در عشق که درمان پذیر
نیست پس شاه زاده را بفرمود تا کوزهٔ آب بدست کیرد و جمع را ساقی کند تا در میان
طفیلیان مهمان بمقصود رسد و وصال جمال آن مهربان دریابد چون نزدیک شد که
نوبت ساقی بجوان عاشق رسد اضطرابی در وی بدید آید و مرغ روحش در قفص قالب طپیدن

کرفت جوان در زمان صورت هلاک خویش را در آیینهٔ جمال حال مشاهده کرد دانست
که مرغ حیاتش چون پروانه در آتش شمع تجلی سوخته خواهد شد از سر درد فریاد بر آورد
بیت دلم ببرد و بجان زینهار می ندهد کسی بشهر شما این کند بجای کسی
چون شاه زاده بسر جوان رسید جوان را سلطان جان از تختکاه قالب عزم رحیل
میکرد این ندا با سوزی تمام در داد **بیت** من ندانستم که عشق این رنک داشت
وز جهان با جان من آهنک داشت دستهٔ کل بود کز دورم نمود چون بدیدم آتش اندر چنک داشت
بیچاره دل و جان بجانان سپرد و رفیق حیات را بدرود کرد و طریق مرک پیش کرفت
چنانکه از مرک سوزناک جوان شوری در انجمن افتاد **بیت** عشقست که آب انجمنها ببرد
آسوده کیان را ز وطنها ببرد عشق آن نبود که جان تنها ببرد عشق آن باشد که جان و تنها ببرد
امثال این حکایت بسیارست و قصهٔ غصهٔ شیرین و داستان مرک فرهاد معروفست و
بحقیقت اینها نیز که کفته شد حقیقت عشق نیست بلکه اوصاف عشقست اما طایفهٔ
از اهل فضل کفته اند که عشق مشتق است از عَشَقَه و عَشَقَه کیاهی باشد که در مرد درخت
که پیچد آنرا خشک کند و لباس خضرت و طراوت را از وی بستاند و بعضی کفته اند مشتق
از عشوقه است و عشوقه آزمودن کسی را بود در کاری و هر دو صفت را در عشق
یافته شود صفت اول ظاهرست و بیان احتیاج ندارد اما اصحاب طریقت و ارباب
حقیقت کویند که هر که در بازار دعوی نقد عشق حقیقی کند صراف نقد دعوی او را
سنک محک عشق مجازی زند تا سره از زیف جدا شود و محقق از مقلد جدا کند و کویند
که حق سبحانه و تعالی چون خواهد که بندهٔ را بتشریف عشق ارزانی دارد و تاج محبت
حقیقی بر سر نهد او را بعشق مجازی مبتلا کند تا رسوم عشق بیاموزد و شداید و نکاته

این شیوه را در یابد و شراب محبت مجازی بکشد بر ضربت بلا و عنا عشق حقیقی که مستلزم
تیر باران محبت و غمست صبر نتواند کرد بس بحکمت بالغهٔ خود سالکان راه طبیعت را
ببلاء عشق مخلوق مبتلا کند تا از خامی باز بپختگی نیاز برسند **بیت**
غازیان طفل خویش را پوست ٭ تیغ چوبین از آن دهند بدست ٭ تا جوان طفل مرد کار شود
تیغ چوبیش ذو الفقار شود ٭ و دیگر بدانکه وصف وصل معشوق مجازی بی محبت و مشقت
خدمت اصحاب و رفقاء وی یعنی محبوب بدست نیاید و رضاء دوست بی تواضع خدام
و چاکران کوی دوست ممکن نگردد و در آمدن بکوی دلداری آشنایی سگان محله یار
میسر نشود **بیت** روزی مجنون سگی بدید اندر دشت ٭ نان در ادم او را و بدان شاد گشت
گفتم مجنون بدین سگت شادی چیست ٭ گفتا روزی بکوی لیلی بگذشت ٭ بس بحقیقت بباید دانست
دانست که هر کرا طلب رضای خالق که مقصود حقیقی است و محبوب اصلی در خاطر آید و در طلب
این حضرت دامن گیر شود چنگ در دامن انبیا و اولیا زند که مقربان این حضرت اندورا
بران این بارگاه اند **مصراع** قربت شاه بایدت خدمت پیشکاره کن ٭ مشایخ طریقت و
پیران حقیقت مریدی را که بعشق مجازی گرفتار نشود اعتبار نکنند و در مردمی از باطن او طلبند
و گویند وقتی شیخی مریدی را بچهله بنشاند مرید را در آن چهله چیزی از عالم معنی روی
ننمود باز دیگرش بنشاند هم چیزی نگشاد تا سه کرت بس شیخ بفرمود که ای مرید ترا اول
در خرابات قدم می باید زد تا شایستهٔ مناجات شوی و نیازی بحاصل باید کرد تا در خور
نمازی شود مرید روی بخرابات نهاد چون بخانه اول رسید چشمش بر جوانی صاحب جمال افتاد
و مرغ دلش در دام عشق گرفتار شد آتش هوا خرمن نیش را پاک بسوخت و باد نیاز
خاک عجب و بار هیبتش در آب انداخت درویش گفت **بیت** کر من بصلاح خویش کوشان بدمی

سلطان همه کبود پوشان بدمی ٭ اکنون که اسیر یار میخواره شدم ای کاج غلام می فروشان بدمی
درویش خراباتی شد و مدتی در کوی خرابات قدم میزد و محنتی بی اندازه می دید تا عاقبت
الامر بنا مات مشغول شد و بخانقاه و خدمت شیخ رجوع کرد شیخ دیگر بارش بچهله بنشاند
درویش را در آن چهله گشایش بسیار شد و چشمهاء علم و حکمت در دل او بدید آمد **بیت**
بسیار سفر باید تا پخته شود خامی ٭ صوفی نشود صافی تا در نکشد جامی ٭ اما اهل عقل و اصحاب
حکمت گویند عشق عبارت از طلب کمالست و این طلب کمال در جبلت هر آدمی مرکوزست
و این فضیلت در صحیفهٔ هر دلی مرموز اما آدمی بسبب قصور عقل و نقصان فهم کمال
خویش را بداند و از غبار جهان دیدهٔ دلش نقش جمال کمال را ببیند و هرچه نقصان عقل
بیشتر بود و لطافت طبع کمتر شناخت کمال براه خطا نزدیکتر بود و از منزل صواب دورتر
چنانکه اطفال که در غایت قصور عقل اند کمال خویش را باشغال چیزی دانند که اخس موجودات
بود چون زنگله و چیزهای ملون و امثال این و محبت خویش را چنان باشغال مصروف کنند
که اگر کسی آنها را البته از ایشان باز بستانند طاقت فراق ندارند و ناله و فریاد بر آرند و
بگریه و زاری در آیند تا غایتی که عقول ایشان بصورت بعضی علوم را قبول کنند و از راه حواس
و کثرت تجارب نور عقل ایشان زیادت شود بس از آن مرتبه قوی تر می کنند چون لعب عبث
چون گوی زدن و تیر انداختن و سباحت و مثال این حتی نیز درین مقام بمانند و کمال
خویش این شیوه را شناسند چنانکه اگر کسی صبیان را بپادشاهی کردن دعوت کند و از
بازی باز دارد عیش بر ایشان منغص کرده باشد و پادشاهی را قبول نکنند و بازی بر پادشاهی
گزینند چون نور عقل ایشان زیادت شود ازین مقام نیز در گذرند و بمقامی دیگر
نقل کنند چون حب زینت و پاکیزگی صورت و لباسهای خوب چون عقل ایشان کامل تر شود

بمقامی عالی‌تر نقل کنند چون دوستی دنیا و حب جاه و کمال خویش را درین حد اند و ازین
مقدمه بیخبر بوند که حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ و ازانجا خاطر مرد منقسم شود
باقسام بسیار و دوستی مرد با یک چیز نبود که دوستی وی مصروف شود باشیاء کثیر مختلف
چون کثرت مال و غلامان و باغ و بستان و اسپ و اشتر و آنچه بدین ماند و تا درین مقام بود هنوز
بکمال انسانیت نرسیده است و معنی الْجِنْسُ إِلَى الْجِنْسِ أَمْيَلُ در وی پیدا نیامده است
و اگر وقت طبعش زیادت شود و عقلش کاملتر گردد و معنی الْجِنْسُ إِلَى الْجِنْسِ
أَمْيَلُ در وی پیدا آید شیفتهٔ محبت باری شود که بتشریف وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ
مشرف بود و بستهٔ هوای دلداری گردد که خلعت إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ
بر بالای او راست آید و دوستی کسی در وی پیدا آید که وجودش از هژده هزار عالم بود
و صورتش فهرست دیباجهٔ کمال بود و معنیش نقشی از عالم لطف و جمال و دولت وَكُلُّ
جَمِيلٍ مِنْ جَمَالِ اللهِ در وی حاصل بود و بتشریف فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ
در وقت تخلیق وجود قامت زیباش را محصل **بیت** جانا هزاران آفرین بر جانت از سر تا قدم
صانع خدایی کین وجود آورد بیرون از عدم و شجرهٔ وجودش ثمرهٔ عشق بار آرد و گویند
چون پسر لقمان حکیم عاشق شد پدرش را خبر کردند گفت الْآنَ تَمَّ فِي الْإِنْسَانِيَّةِ
و اگر عشق بیچونت بود هنوز کمال انسانیت حاصل نبود زیرا که اینجا هنوز غذا کمال محبت
و شیخ سعدالدین حموی قدس الله روحه العزیز در یکی از مصنفات خویش آورده است که از
روی شرف وجود آدمی در مرتبهٔ اعلی علیین نتایج آباء علوی و امهات سفلی که عبارت از
اجرام فلکیست و اجسام عنصری و مرتبهٔ باقی متولدات چون معادن و نبات و حیوان
و نسبت آدمی معروف گردست از مرتبهٔ اعلی علیین با سفل السافلین فرود آمدست و چون

و چون مردم بدین مقام برسند طایفهٔ که خدای عز و جل از ایشان چیزی خواسته است
دیدهٔ دل ایشان باز کند بحکم این حدیث قال النبی صلی الله علیه و سلم إِذَا أَرَادَ اللهُ تَعَالَى
بِعَبْدٍ خَيْرًا فَتَحَ عَيْنَيْ قَلْبِهِ و چون دیدهٔ دل ایشان بار شود معلوم ایشان گردد که
اگرچه محبت آدمی کمال آنست اما کمال حقیقی نیست زیرا که هر محبتی که بغیر حضرت عزت مصروف بود
آن محبت را غایتی بود که محب بمحبوب خویش نرسیده باشد اما چون بمحبوب رسد زبانهٔ
آتش وی فسرده شد کمال اشتیاق بنقصان مبدل شود چنانکه اشتیاق مردم گرسنه
و تشنه بنان و آب را غایتی باشد که بدان نرسیده باشند اما چون مطلوب ایشان محصل شود
ازان محصول حاصلی نه بینند محبت ایشان منتهی شود و سیر گردند مگر طایفهٔ که محبان حضرت صمدیت
باشند زیرا که این حضرت نامتناهیست پس ایشان را هر ساعتی لذتی نو و تازه و ذوقی
حد و اندازه بکام جان میرسد چنانکه آنرا زوال نباشد کما قال الحکیم والمحب الهائم بالشیخ
اذا وصل الیه و نال ما یهواه فصرت المحبة و خمدت لهیبتها الا ان
یکون محب الله تعالی فان لهم فی کل یوم و لیلة قربة من الحضرة بلا غایة و لا نهایة علی
مذاق المحبین بوده و خدای عز و جل در محکم تنزیل از برای محبان دنیا می فرماید كَسَرَابٍ
بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً یعنی مثل دنیا همچون آن سرابیست که مردم تشنه از
دور پندارند که مشتاق می شوند و در طلب آن میکوشند اما چون بدانجا میرسند نا امید و خاسر
میمانند و ازان طلب جز حسرت و ندامت نمی بینند محبان دنیا نیز چون در حالت مرگ از خواب
بیدار شوند که النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا معلوم ایشان شود که ابجد ایشان
کمال خویش را در آن دانسته اند محض نقصان بوده است و کمال حقیقی جز در طلب رضای
خالق و محبت حضرت الوهیت نیست الهی تخم محبت در دل بندگان مومن بکار و دل ایشان را

بنور معرفت آراسته دار بمحمد و آله **باب دوم** داستان عاشقان خود داستانی دیگرست
مرغ جان عاشقان را آشیانی دیگرست عاشقی چیست بره گذر زنهر بران خوش خرامی کردن
و با شمشیر بران هم نیامی نمودن و در دریای بلا و عنا غوطه خوردن و در کام نهنگ غرور خواب
طلبیدن و با غم و محنت هم خانه گشتن و از کوی شادی و راحت بیگانه شدن و مهره مهر در حقه
وفا انداختن و از شهر نشاط و طرب آواره شدن و در دست اسیری و رنج و تعب بیچاره گشتن
عود عاقبت را بآتش محبت سوختن و نیل ملامت بر خسار سلامت کشیدن و در میدان بلا
گرد فتنه انگیختن و شیشه سلامت را بسنگ ملامت شکستن و خون هستی بتیغ نیستی ریختن
با حریف درد در مجلس وحدت نشستن کاروان جور و جفا را نزل مهر و وفا پیش نهادن و جواهر
قطرات عبرات در پای پیک جمال خیال ریختن با حریف دغا نرد صفا باختن و با جلیس غم در محنت
کده ندم ساختن و مرغ نازنین جان را چون پروانه دیوانه از تابش آتش شمع تجلی وصال
جمال جانان ریختن زهر مشقت را از بهر دست ساقی محبت چشیدن و بار وفا را بر دوش جفا
کشیدن **بیت** قیمت عشق نداند قدم صدق ندارد ❊ سست عهدی که تحمل نکند بار جفا را
رخساره جمال حال عاشق بگلگونه غنا مزین بود و طراز جامه احوال او بآشوب بلا معلم هر که
قصد عالم عشق کند هر آینه در بیابان رنج و تعب در آید و در راه غم از سر قدم سازد و از
شهر راحت در بادیه مشقت آواره شود و گوید آواره عشقم و جنبش آوارگیست عاشقان
اند تیر ملامت در سپر سلامت نگر نزند و نداء ملامت را بهزار زبان این پاسخ دهند **بیت**
بلاست عشق و من آنکه از بلا نپرهیزم ❊ چو عشق خفته بود من شوم بر انگیزم ❊ مرا رفیقان گویند از بلا بپرهیز
بلا دلست و من از دل چگونه پرهیزم کسی که بدین درجه رسید نام عاشقی بروی درست آید و
خواب و قرارش مبین کرده و احوال روزگارش شوریده شود و هر لحظه نعره فریاد از نهاد دلش

بر آید **بیت** وقتست که شور از همه آفاق بر آرم ❊ فریاد و فغان از دل عشاق بر آرم
بدانکه عاشق را صفات و شرایط بسیارست قال ابو علی بن سینا ان وصف العاشق
انه اذا رای معشوقه یتحیر نشان اول آنست که چون معشوق را به بیند بغیر و تحیر
در وی پیدا آید و اضطرابی در دل و کلالتی بر زبان ظاهر شود و در اول حال این معنی زیادت باشد
زیرا که محبت در وقت اول ناقص باشد اما چون محبت بکمال رسید اضطراب هنگام وصال کمتر
شود و تسکین زیادت گردد و این قصه معروفست که چون طایفه زنان زلیخا را ملامت میکردند
در عشق یوسف زلیخا بدست هر یکی کاردی و ترنجی داد گفت باید که در آن ساعت که یوسف در آید
شما این ترنجها ببرید و کاردی خود برگرفت و بفرمود تا یوسف را حاضر کردند جمال با کمال
یوسف را بدیدند شیفته و مضطرب شدند و بعوض ترنجها دستهای خود ببریدند **بیت**
ملامت گوی بی حاصل ترنج از دست نشناسد ❊ در آن ساعت که چون یوسف نقاب از چهره بگشاید
زلیخا ترنج برید و دست نبرید زنان چون آن حال مشاهده کردند زبان طعن کوتاه کردند
و بر مشقت و درد دل زلیخا ببخشودند و از سر رحمت قطرات عبرات از چشمه چشم بگشودند
زلیخا گفت **بیت** آن کو مرا ملامت عشق تو کرده بود ❊ چون ترا بدید و بمن نوحه کرد زار ❊
و گویند آنکه زنان دستها ببریدند و زلیخا نبرید نه از آن بود که عشق ایشان زیادت از عشق
زلیخا بود بلکه از آن بود که سلطان عشق یوسف چنان در مملکت دل زلیخا مستولی شده
بود که زلیخا را اختیار در خود مجال تصرف نمانده بود اما آن طایفه نو نیاز بودند و هنوز پادشاه
عشق بر شهر دل ایشان بتمامی مستولی نشده بود ایشان را در خود هنوز مجال تصرف باقی بود
و نیز گویند که هر کرا کاری صعب و مخوف پیش آید در اول حال دهشت و حیرت برو مستولی
شود تا بتدریج بمقام اطمینان رسد و کسی که مرکز مصافگاه ندیده باشد چون بمصاف

درآید دهشت وحیرت برو غالب بود تا باهستگی آن دهشت واضطراب از دل بیرون
شود وهر که مصاف بیشتر دیده باشد دران حالت ساکن تر بود ودر عهد رسول صلی الله
علیه وسلم طایفه از اعراب که در اسلام نو یار بودند چون بخدمت رسول می آمدند واز
آیات وبینات قرآن می شنودند فریاد برمی آوردند واضطراب وزاری میکردند وصحابه
مکرم که بکمال اسلام رسیده بودند از مقام وقار حرکت نمیکردند امیرالمومنین ابوبکر
صدیق رضی الله عنه چون آن جزع وزاری ایشان می دید میگفت کُنّا کما کُنتم ثُمَّ
قَسَتْ قُلُوبُنا وانک امیرالمومنین ابوبکر رضی الله عنه فرمود که ما همچو شما بودیم ولکین
دلهاء ما سخت شد مراد او آن بود که از مقام اعلی بمقام ادنی آمدیم وازین سخن بیان
فضل خویش خواستی بلکه تقریر کمال خویش میکرد واز مقام اطمینان خبر میداد وعاشق را
نشان دوم آنست که پر غیرت باشد چنانکه گفته اند بیت اگر غیرت بری با درد باشی
وگر بی غیرتی نامرد باشی گویند روزی خبر بمجنون بردند که لیلی شوهر کرده است بیچاره را
آتش غیرت در دامن جان افتاد وبدست غم بیخ درخت شادی را از باغ دل برکند واز سر
درد بانراز آواز ناله برآورد واین نظم انشا کرد شعر فاصبحت الغداة آدم قلبی
علی شیء ولیس بمستطاع لمجنون یعض علی یدیه یزین عینه بعد القناع
بیت من جا دل بتو دادم که دلم می شکنی تا چه کردم که نظر باز بمن می نکنی
ونشان دیگر آنست که صد هزار تیغ بلا برخود روا دارد وطاقت آن ندارد که یک ذره بار عنا
بهیچ وجه بر دامن معشوق نشیند وگویند چون لیلی را از مجنون جدا کردند لشکر محبت بر
شهر دلش تاختن آورد وآتش فراق درخانه صبر وسکونش انداخت ورخت عافیتش را
تمام بسوخت چنانکه از شهر شادی برفیق عمر روی بیابان محنت نهاد ومونس راحت را

بدرود کرد وبا کاروان رنج وقافله مشقت همراهی کرد وهمه روزه از سوز آتش اشتیاق
واز اندیشه محنت فراق مشوش ودلتنگ بود بیت چون تنگ نباشد دل مسکین حمامی
کش یار بهم آواز بگیرند بدامی دی شب همه شب دست در آغوش سلامت وامروز همه روز تمنای سلامی
بیچاره چون ببادیه هجران درآمد واز طریق وصال اثری ندید رنج دلش از حد درگذشت
ودر مسجدی درآمد وبدیواری نام لیلی ونام خود بنوشت ودر گوشه بنشست ودر نام لیلی نظر
میکرد ووحشت فراق را بمؤانست نام دوست سهل می شمرد ودرد هجران را ببادیه هجران درمان ن
میکرد تا سه روز برین برآمد ناگاه مردی درآمد وبنماز مشغول شد چشمش برآنجا افتاد
آن معنی ناپسندیده دید ودران کار انکاری کرد چون از نماز فارغ شد برخاست ونام
مجنون را محو کرد مجنون صبر کرد وهیچ نگفت چون نام مجنون پاک کرد وخواست که در نام
لیلی تصرفی کند بیچاره مجنون فریاد برآورد وگفت ای مرد چون تیغ جفا برما کشیدی سپر صبر
پیش آوردم وبر روی تو باز ننهادم چرا بی مروتی کردی ودست جفا بر دامن نام معشوق دراز
کردی آنکه در عاشقی صادق بود بر نام معشوق نقصانی وجنایتی روا نداشت بطریق اولی
که بر نقش او روا ندارد وشرایط عاشق آنست که تا تواند این راز مستور دارد ودر کتمان این اسرار
مبالغت واجب داند چون زبان این رسالت در بیان این شرح ناطقست که مَن عَشِقَ
وَعَفَّ وَکَتَمَ وَمَاتَ فَقَدْ مَاتَ شَهِیدًا زیرا که این سر با هرکس گفتن روا نیست
واین در در حضور هرکس سفتن جایز نه بجهت آنکه اغلب مردم ازین احوال بی خبرند واین
ضعیف را بر نقصان عقل حمل کنند واز سر نادانی سنگ ملامت بر شیشه سلامت عاشق
زنند چنانکه گوید بیت گر همی خواهی که جوهر نشکنی شیشه پیش پای نابینا منه
مکر از یاری همدم ودوستی محرم که بواسطه همت یاران یکدل ودوستان هم پشت کارها

کفایت شود و مرادات محصل گردد گویند شخصی مریدی را از برای مصلحتی بولایتی فرستاد
مرید چون بآن ولایت رسید و بکفایت کردن آن مصلحت قیام نمود روزی در بازار چشمش بر
ترسابچهٔ افتاد جمالی دید فهرست دیباچهٔ زیبایی و رخسار در غایت رعنایی در حال سلطان
تقدیر شاه باز مرغ دلش را که در فضاء هواء نظر پرواز میکرد شکار کرد چنانکه از تدبیر شغلی
که شیخش فرستاده بود فرو ماند چون بیچاره مرغ دلش در قفص عشق گرفتار شد و جان را زین
هدف تیر بلا و سپر عنا گشت هر ساعت از سر درد و غایت وجد بخدمت شیخ و اصحاب خانقاه
بدست باد صبا این پیغام دادی شعر بنسیم الصبا ان زرت ارض احبتی
فخصهم عنی بالف سلام وقل لهم انی رهین صبابة وان غرامی فوق کل غرام
بیت اتفاقم بسر کوی کسی افتادست که دران کوچه چو خسرو بارسی افتادست
خبر من برسانید بمرغان چمن که هم آواز شما در قفصی افتادست چون روزی چند برین بر آمد
هیچ خبر مرید بشیخ نمی رسید شیخ یکی را از اصحاب خانقاه بطلب او فرستاد قاصد چون بدان
شهر رسید و برادر طریقت را بدید و از حال در آمدن و سبب توقف کردن باز پرسید
صوفی عاشق قصهٔ درد دل تمامی بیان کرد و از ماجرای گذشته اعلام داد درویش قاصد دانست
که بر اصحاب ملامت درین باب غرامتست زیرا که این شیوه قسم دلست و دل در قبضهٔ تصرف باری
سبحانه و تعالیست کما قال النبی علیه السلام القلب بین اصبعین من اصابع الرحمن
و دیگر باری تعالی را حکمت بسیار در هر کاری مصونست و مردم را بر کیفیت آن اطلاع کمتر
میشود بیت این رمزها بحکمت یزدان مقدرست مردم بسر حکمت یزدان کی رسند
پس صواب آن نزدیکتر که در زاویهٔ صبر بنشینیم و از دریچهٔ عبرت بدیدهٔ دل بنگریم تا مشاطهٔ
وقت این عروس حکمت را از شبستان جفا چگونه بدر می آرد و در عالم غیب بچه کیفیت عرض

میدهد درویش قاصد صبر میکرد تا روزی چند برین بر آمد یک روز درویش عاشق با معشوق
دو چهار زد طاقتش طاق شده بود چاره ندید قصهٔ غصهٔ خود با معشوق در میان نهاد
و از ماجرای درد دل شمهٔ باز نمود معشوق گفت اگر سر ما داری و رضای ما میطلبی ترا قدم در
دایرهٔ ترسایی باید نهاد و زناری بر میان باید بست و ببندگی ما مشغول باید گرد تا مقصود
محصل شود و مرادات میسر گردد درویش فریاد بر آورد شعر آه واویلاه من جور الهوی
کیف قد یستعبد اولاد الکرام کان لی عبد ولکن فی الهوی صار لی
مولی واصبحت الغلام بیت ایها الناس درین غم که رسد فریادم من ندانم که ز ما در بچه طالع
زادم
پدر و مادر من بنده نبودند ولیک من شدم بندهٔ تو اگرچه بوصل آزادم ناچار آن بیچاره
بندگی را اختیار کرد و راه بازار پیش گرفت تا زناری بدست آورد و قدم در دایرهٔ ترسایی
نهد درویش چون ببازار رسید برادر طریقتش پیش آمد قصهٔ حال خویش باز نمود درویش
قاصد با خود گفت الموافقة من المروة عقد محبت حقیقی و عهد دوستی و برادری
بکمال آنگاه رسد که بجمال موافقت مزین شود چنانکه گویند مصراع گر یار تو کافر شود ایمان تو اوست
عاشق
درویش قاصد روی سوی عاشق کرد و گفت یک زنار دیگر بجهت من بگیر تا بسبیل موافقت من نیز
در میان بندم درویش در بازار رفت و زناری دیگر بخرید و بنزدیک معشوق رفت ترسا
بچه گفت ای درویش ترا یک زنار کفایت بود گفت این دیگر بجهت یاری خریدم که بموافقت
من در میان خواهد بست و قصهٔ احوال خویش و قاصد فرستادن شیخ بتمامی بیان کرد ترسا
بچه را آتش مهر در دامن جان افتاد و صبح سعادت از مطلع هدایت بدمید و آفتاب
ارادت اسلام از افق دلش سر بر آورد و گفت عجب قومی اند که میان ایشان چندین
ارادت و موافقت و مروت بود در حال انگشت بر آورد و کلمهٔ شهادت بگفت و با درویش

عاشق بخدمت شیخ رجوع کرد و روش اهل صلاح گرفت چنانک در اسلام بدرجهٔ بزرگ
رسید و منزلی عالی یافت و این حکایت بجهت آن آورده شد تا معلوم شود که بهمت یاران
موافق و دوستان مشفق مهمات کفایت گردد و مرادات محصل شود و اگر عاشق نیز معشوق
نبخشاید و در جفاکاری مبالغت کند شرط عاشق آن بود که صبر پیش گیرد و دل ببلا و محنت بنهد
و در طلب وصال سعی بکند زیرا که عاشق در جمیع احوال در زحمت و مشقت بجهت آنکه اگر در
حالت وصال باشد از بیم فراق و خوف جدایی قرین اضطراب و محنت شود و اگر در فراق
بود از سوزش آتش اشتیاق و محنت درد فراق در مجاهده باشد **شعر**
وما فی الارض اشقی من محب ✿ وان وجد الهوی حلو المذاق ✿ تراه باکیا فی کل وقت
مخافه فرقة او لاشتیاق ✿ فیبکی ان ناؤا شوقا الیهم ✿ ویبکی ان دنوا خوف
الفراق ✿ و چون حال عاشق برین جمله باشد هیچ بهتر از آن نباشد که طریق صبر پیش گیرد
و در وصال مبالغت نکند **بیت** دست با سرو روان چون نرسد در گردن ✿ چاره نیست بجز دیدن و حسرت خوردن
آدمی را که طلب هست و توانایی نیست ✿ صبر اگر هست وگر نیست بباید کردن و هرچند عاشق در کتمان اسرار
مبالغه عشق کند و در پناه صبر و سکون پیشتر آید مقصود و مراد پیشتر محصل شود و عروس
مطلوب از پرده غیب زودتر و خوبتر روی نماید صبر مفتاح روح و راحتست قال النبی
علیه السلام مفتاح الفرج الصبر و اگر طایفه گویند که صبر مستور داشتن از اشتهار عشق
ممکن نبود **بیت** از من مطلب صبر جدایی که ندارم ✿ سنگست فراق و من محنت زده جامی
غلطی گفته باشند زیرا که صبر اگر ممکن نبودی بر لفظ گهربار رسالت این حدیث ناطق نشدی
و دیگر در حکایت آمده است که وقتی جوانی بود از طلاب بفضل و علم آراسته بود و ظاهر
بادب و خرد پیراسته روزی از درس بیرون آمد چشمش بر منظره افتاد جوانی دید صاحب جمال

چنانک آفتاب از نور رخسارش خیره گشتی و ماه از پرتو جمالش تیره ماندی دلداری که از
غیرت گلزار رخش گل زار شدی و بنفشه از شرم زلفش در پیچ و تاب شدی تیر مژه در کمان ابرو
راست کرده و بجهت در کمینگاه دلها نشسته و چشم نیم مست بر راه نهاده تا کدام مرغ دل
آنجا پرواز کند و کدام تن جان را آنجا گذر کند جوان از چشم بر روی او افتاد دل نیز بر اثر برفت
بیت این خانه مرا خوشست آنجا باشم ✿ خاک وطن و دیار بر سر پاشم
بیچاره صید عشق شد و بقید هوا گرفتار آمد و از عقل و خرد بیزار شد چنانک گوید **بیت**
هزار عالم و عابد بکوی عشق آمد ✿ که بی نوا شد و راه قلندری آموخت ✿ جوان بی دل چون
بخانه باز گشت خود را با غم جفت دید و از دل طاق کتاب هوش و عقل را بر طاق نهاد و هر
ساعتی از رنج فراق غمی می دید و هر لحظه از سوز اشتیاق المی می کشید و هیچ محرمی نمی
یافت که این قصه غصه را پیدا کند و هیچ همدمی نمی دید که این راز نهفته را با وی در میان نهد
نی همنفسی نه مونسی نه یاری ✿ مشکل دردی طرفه غمی خوش کاری ✿ بیچاره ناچار راه صبر
پیش گرفت و حدیث مَنْ عَشِقَ وَعَفَّ وَکَتَمَ وَمَاتَ فَقَدْ مَاتَ شَهِیدًا را
امام ساخت و این اسرار مستور میداشت و این نظم میگفت **بیت**
نتوانم نکنم فاش غم عشق و لیک ✿ گر شود فاش ازین دیده خون بار شود ✿ چون روزی
چندین برآمد و مشقت جوان از حد بگذشت ضعفی در نهاد جوان پیدا آمد چنانچه صاحب فراش شد
استاد را از حال رنجوری شاگرد اعلام کردند تنگ دل گشت چه در حق وی بر کمال خاطر
وفا و اعتقاد داشت در حال طبیب را طلب کرد و بسر بیمار شد طبیب چون در روی بیمار
نظر کرد لبهای جوان خشک شده و رخسار زرد گشته و ضعف بغایت رسیده نبض
جوان بگرفت و از حال رنجوری استکشافی میکرد و از سبب حمت و موجب بیماری تحقیق

می پرسید جوان زبان قال را دربسته بود و زبان حال خود بدین جواب کشاده که گونه
بیت چهرهٔ زرد مرا بین و مرا هیچ مگوی   دل پرخون بنگر بهر خدا هیچ مگوی
دل پرخون بنگر چشم چو جیحون بنگر   هرچه بینی بگذر چون و چرا هیچ مگوی   طبیب چون این حال را
مشاهده کرد گفت همانا این جوان از کثرت علم سودایی شده است یا از عشق دلداری
سودایی گشته و اگر علاج او نکنند سر شیدایی بیرون کند و کار بر سودایی کشد و علاج او
که مزوره سازید و روغن بنفشه در سر او می مالید طبیب این علاج میکرد و نمیدانست که درد
عشق نه آن درد است که بطبیب راست آید بیت   در باطن عاشقان مزاجی دگر است
بیماری عشق را علاجی دگر است   و جوان بیچاره آهسته این نظم را در زیر لب میخواند شعر
قد لسعت حیة الهوی کبدی ❊ ولا طبیب لها ولا راقی ❊ الا الحبیب الذی شغفت
نقیه دقیتی و تریاقی   بیت   درد دگر و را علاج دیگر بود ❊ از آمدن طبیب بیگانه چه سود
هرچند آنرا علاج زیادت میکردند ضعف بیش میگشت تا روزی این خبر بمعشوق جوان
رسید عظیم اندوهگین شد چون میدانست که این عاشق دل آویختهٔ اوست و این کربلا انگیختهٔ
او پس از نامحرمی در میان نهاد که این جوان صید بزرگان چشم مست که او تیر غمزه و کمان
ابروش انداخته اند و اکنون مرغ دل وی در دام زلف ما گرفتار است بس بحکم مصراع
کل شی جاوز الاثنین شاع   این سخن در افواه افتاد و استاد آن جوان را ازین
حالت خبر کردند چون استاد و شاگردان جوان را بدین اسرار وقوف شد پدر دختر از
مریدان او بود و وی را پیش خواند و قصه باز گفت تا فرزند بزنی بشاگردی دهد پدر دختر
اجابت کرد و استاد شاگرد و کیلی عقد خواست دختر را تا چون عقد بست و دختر را
برجوان آوردند بیچاره از غایت فراق و شدت فراق در بستر هلاک افتاده بود و مرغ

جان نازنینش از دل شکسته از قفس عزم رحیل کرد دختر سر جوان بر کنار نهاد جوان چشم
باز کرد محبوب خود را دید بر بالین نشسته و آفتاب وصال از مطلع اقبال طالع شده بیچاره طاقت
تجلی نیاورد کار بر جوان سخت ترگشت و سلطان جانش از تخت قالب خفت حیات برچید و ندای
رحیل درداد القصه در آن تلخی جان شیرین میداد و این رباعی میگفت بیت
بر وصل تو هیچ شخص پیروز مباد ❊ جز جان من از غم تو با سوز مباد ❊ اکنون که در انتظار رویت مردم
من خود رفتم کسی بدین روز مباد ❊ دختر نیز القلب الی القلب یتشاهد ازین درد فراق
و سوز اشتیاق قطرات عبرات چون طویلهٔ مروارید از چشم میریخت و از سر حسرت این
نوحه آغاز کرد بیت رفتی مرا بر آتش هجران گذاشتی ❊ رحمی نیامدت که بدینسان گذاشتی
چون چشم خویشتن تو زبالی خبر شدی ❊ ما را چو زلف خویش پریشان گذاشتی ❊ این بگفت
و جوان عاشق بیچاره جان بجانان سپرد آن روز قرب هزار آدمی از اصحاب فضل و هنر
و ارباب لطف و نظر که ایشان را با جوان هیچ موجبی نبود برای عاشق جوان غریب جامه را
در نیل زدند و بمشایعهٔ جنازهٔ جوان بیرون آمدند بیت   هان ای دل هان ز عاشقی دست بدار
کان زخم چشید دیدهٔ آن سرو کار ❊ زان رفتن جوی جوی خون بر رخسار ❊
باز آور و جان خویش در باز این بار فرد قصهٔ می نوشت خاقانی ❊ قلم اینجا رسید سر بشکست
جانها فدای آن معشوق باد که کاشش وجود او از خار جفا مبرا بود و روضهٔ ریاض
حسنش از صبا وفا مصفا و دلها اسیر محبوبی که طراز جامهٔ دلربایش بعلم دلداری معلم
باشد و عهد و فا شرح کشاکش جور و جفا محکم معشوق را باید دانست که عاشق را
شرایط و آدابست معشوق را نیز معشوقی شرایط بسیار است که اگر بعضی از آن متروک
شود زندگانی بر او تلخ شود و هدف تیر باران رنج و مشقت گردد اول که معشوق باید

که مقلد از محقق تمیز کند و عاشق را از فاسد باز شناسد زیرا که غالب مردم این
روزگار معلد مرشد ند ولی طریق تحقیق نمی روند دیگر می باید که مراتب عشاق را بشناسد
و هر کسی را بمقام تواضع بمحل خویش فرود آرد تا بمطابعت ظلم نکرده باشد زیرا که ظلم وضع
مستوی بود در غیر موضع خود پس هر کرا استحقاق مرتبهٔ اعلی باشد ویرا در مرتبهٔ ادنی نباید
داشت و آنرا که در مرتبهٔ ادنی باشد در مقام اعلی نباید نشاند که ظلم عبارت ازینست واز
جز ظلمت حاصل نباید کما قال النبی علیه السلام اَلظُّلْمُ ظُلُمَاتٌ یَوْمَ الْقِیٰمَةِ و باید
دانست که صیاد اگرچه در گرفتن جانوران استاد گردد اما چون مراتب مرغان نداند و هر یکی را
نشناسد چنانکه باز و شاهین را که نشیمن ایشان دست شاهانست بسبب نادانی بقیمت زاغ
بفروشد و طوطی را که هم نشست ملوک و اکابرست ببهای اغلیواج بدهد و باید که غذای هر یکی را
نیز بشناسد چنانکه طوطی را شکر دهد و بلبل را غذای مناسب او و باز و شاهین را سینهٔ کبک و
تذرو و کبوتر که اگر طعمهٔ هر مرغی نشناسد بواسطهٔ غذای مختلف ایشان در معرض هلاک تلف اند
و ازان بی علمی زیان خود را قریب حسرت و ندامت بینند و نزدیک عقلا مستوجب غرامت
و ملامت شوند اما صیادی که مراتب مرغان عالم داند از یک مرغ قیمت هزار مرغ بستاند
طایفهٔ را که صیاد مرغان دلها اند بطریق آن اولیتر بود که مراتب هر کسی را بشناسد و غذا
و مراعات و دلداری و طعمه و محاورات و جواب سخنی هر یکی بحسب مرتبه دهد و هر یکی را بمحل و
منزل خویش فرود آرند و دیگر باید که بدانند که ایزد تعالی در هر آدمی معنی نهاده است
و هر یکی را بصفتی از صفات کمال موصوف گردانیده کما قال النبی علیه السلام اَلنَّاسُ مَعَادِنُ
کَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ یعنی چنانکه هر معدنی بنوعی از نفایس
مخصوصست چنانکه از معدن زر نقره نخیزد و از معدن زر نقره حاصل نشود همچنین

نیز هر آدمی بصفتی از اوصاف کمال موصوفست پس معشوق باید که انواع نفایس هنوز
از کان وجود عاشق طلب کند تا از مملکت پادشاهی حسن برخورداری یافته باشد و دیگر باید
که بداند که حسن چگونه است حسن صورتی و حسن معنوی اما حسن صورتی کسبی نیست بلکه موهبتی است
ولیکن زوال پذیرست و حسن معنوی کسبی است و زوال پذیر نیست بلکه هر روز و هر ساعت
افزون تر میشود و مراد ازین حسن علمست و اخلاق حمیده و انواع هنر پس معشوق باید که
اکرام و اعزاز عاشقی را که بحسن معنوی موصوف باشد واجب داند و در طلب حسن معنوی
موصوف باشد تا زبسیار نکند و دل ایشان را بشمشیر جور و جفا خسته نگرداند که حسن
صورتی را دوام و ثباتی نیست و معدن اصحاب نظر سعدی گفته است **بیت**
حسن تو جاوید برقرار نماند   مست تو جاوید برقرار نماند ؛ حسن دلاویز پنجه ایست نگارین
تا بقیامت برو نگار نماند   ای گل خندان نوشکفته بیازار   خاطر بلبل که نوبهار نماند
یار بگذشت آنچه دیدی از غم و شادی   بگذرد ایام همچو یار نماند   محنت عشقست عاقبت بسر آید
دولت حسنیست پایدار نماند   و شاید که روح بعضی از عشاق قوی حال افتاده باشد در
مبدا فطرت معشوق باید که در آزار دل این طایفه نکوشد که آزار در دل ایشان موجب بلا
و محنت وی گردد چنانکه شاعر گوید **بیت** مکن که روز جمالت بسر آید از سعدی
شبی بدست دعا دامن سحر گیرد   و بسیار عاشق صاحب دل که معشوق را بقوت همت
در سر غرور و عجب خود رفته و شاید که مرغ دلی باشد که از هوای حضرت ربوبیت به بهجت
صید معرفت بپرواز در آمده باشد و بدانهٔ خال زلف ایشان گرفتار شده معشوق باید که
در غایت احوال هر یکی مبالغت واجب داند تا خود را مستوجب ملامت و غرامت نکند گویند وقتی
سلطان محمود رحمة الله علیه در شکارگاه بازی را در طلب صید رها کرده بود از قضا باز

در طلب صید پرواز بود ناگاه در چنگ نا اهلی صید شد آن بیچارهٔ نادان نا اهل باز را بخانه
برد پارهٔ جو و گندم پیش او ریخت پنداشت که طعمهٔ او ازین جنس خواهد بود باز چون التفات
نکرد نادان گمان برد که آن بی التفاتی بسوی وی از سبب آنست که منقارش دراز شده است
کارد برکشید و منقار باز را ببرید ناگاه قضاة سلطان طلب باز میکردند برسیدند تا آن
حال مشاهده کردند در حال آن نادان را در سلسلهٔ غرامت کشیدند و پیش سلطان بردند و بمقدار
جنایت عقوبتش کردند اکنون بباید دانست که اکرام و اعزاز و تیمار داشت عشاق برین
طایفه واجبست بس بر معشوق واجب باشد بس بر معشوق واجب باشد که بکحل شناخت صاحب
دلان چشم دلرا از غبار جهل روشن گرداند و منازل هر یکی بداند و در دلداری و رعایت احوال
ایشان تقصیر جایز نشمرد تا مستحق عقوبت نگردد و درین شیوه در کتب بسیار گفته اند
که از نوشتن درین رسالت احتراز کرده آمد تا این مختصر بتطویل نه انجامد چنانکه گفته اند که
مصرع بپایان آمد این دفتر حکایت همچنان باقیست قال رسول الله صلی الله علیه
وسلم عِشقُ المَجازِ قنطَرةُ الحَقیقَة خطیب خطهٔ ملکوت منهی عالم جبروت میفرماید
که عشق مجازی سبب عشق حقیقی است بدانکه آدمی بعشق حقیقی و محبت خالق نرسد تا آنگاه
که دل از محبت مخلوق برنگیرد و قطع نکند یعنی بیت ما را خواهی خطی بعالم در کش
کاندر یک دل دو دوستی ناید خوش و هر چند آدمی را تعلق بمخلوقات زیادت تر میشود
حجاب وی بحضرت عزت بیشتر میگردد و با هر چیزی که آدمی در دنیا تعلق می سازد و
موانست میگیرد حجابی ویرا از آن در راه آخرت پیدا می آید و فایدهٔ عشق مجازی آنست
که قطع علایق کند چنانکه شاعر گوید بیت ای آنکه بمانده تو در مرکز گل
دستی بزن و دام علایق بگسل تا زیر قدم نیاوری شهوت و حرص حاصل نشود مرادت از عالم

و نظر دل عاشق بهمت معشوق مصروف میگرداند چنانکه سعدی گوید بیت
غلام همت آنم که پای بند یکیست بجانبی متعلق شد از هزار برست بس حضرت الوهیت
و عشق حقیقی عاشق مجازی را که یک حجاب دارد واصل شدن آسان تر از آن باشد که
طایفهٔ را که محجوب شوند بچندین هزار حجبات و دیگر حکما گویند که نفس انسانی از عالم غیب
که منقولست بدین عالم که حاضر و محسوس است غریب است و اندرین عالم بحقیقت محبوس
و مشحونست از جواهر نامتناهی و اندر جوهر متناهی که جسم است بتکلیف آمده است
و از بهر آنکه تا بهتر از آن شود که هست و باز ویرا بهمانجا مراجعت خواهد نمود بیت

هر کرا این عشق بازی در ازل آموختند — تا ابد در جان او شمعی ز عشق افروختند
بس درین مجلس چگونه تاب هجر آرند باز — بیدلانی کاندرین منزل بوصل آموختند
آن دلی را کز برای وصل او پرداختند — همچو بازش از دو عالم دیدها بر دوختند
لاجرم چون شمع گاه از هجر او بگداختند — گاه چون پروانه بر شمع وصالش سوختند
در خرابات فنا ساقی چو شمع اندر فگند — هر چه بود اندر دو عالم شان بمی بفروختند

و لکن بحقیقت آنکه نفس را درین عالم فرستادند از عنایت الهیست تا بشرف و کمال خود
برسد و کمال او علم و عقلست آن تحصیل علم معقولات و محسوساتست و شناختن خود
و شناختن مبداء خود جلت عظمته و این تن مر او را بمحل خانه و جامه است و مرکب مر آنه
رجوع او بهمان جای باشد و کمال حقیقی و آنست که باز مقام خویش رود که آن عالم
ارواحست بیت بازی بودم پریده از عالم راز تا بو که برم ز شیب صیدی بفراز
اینجا چو نیافتم کسی محرم راز زان در که در آمدم بدر رفتم باز و هر چند که روح در دنیا
تعلق بیشتر دارد رفتن وی از عالم ارواح متعذر باشد تا قطع علایق نکند از تنگنای

زندان سرای دنیا بفراخنای بستان سرای عقبی نتوان رفت و هر کرا در دنیا تعلق
بسیار شود روح ویرا بر آسمان عروج و صعود ممکن نگردد و در تنگنای عالم کون و فساد
بماند كَمَا قَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَجَى الْمُخَفِّفُونَ وَهَلَكَ الْمُثْقَلُونَ در وقت
کار بوی مشکل گردد و بعوض هر تعلق که کرده باشد
بواسطهٔ قطع آن هر آینه المی بوی رسد و بحقیقت هر کرا
در دنیا تعلق بیشتر بود جان دادن مشکل تر
گردد پس فایدهٔ عشق آنست که تعلق خاطر را
از همه چیزها گسسته کند و بیک چیز
باز گردد و شرح این باب تطویلی
داشت اختصار کرده
شد تا موجب ملامت
نگردد ایزد
تعالی همه را
بکمال حقیقی
برساناد
بمنه